والآلام وتقاطر الغموم والاسقام وادمان الاحزان عن سوء طويّة ابناء الزمان ومنها انطماس العلوم الدينية وانمحاء الفهوم اليقينية فلم يبق من العلم الا الاسم مسطوراً وآض كأن لم يكن شيئاً مذكوراً وكان الجاهل بالعلم والعالم بالوسم مرفوعاً الى الحذّاق والنائي فنه من التدقيق وحظه من التحقيق مطروحاً في الطرق حتى ان عنّ فيما اختلجني في سنة ۱۲۹۲ الف ومائتين وتسعين واثنين بعض من لا يسعني ان اخالفه بل أوالفه من بعض الاحباء والاخلاء فشرعت مع الفاقة حسب الطاقة بعد تحصيل بعض الاسفار ليكون كالانصار حتى وصلت الى قبيل الاجماع مع حسن الاتباع فعرض عليّ الارتحال بتقدير الله المتعال مع الاطفال والعيال من البلاد الفشاورية الى القرى التناولية عند خان الخوانين مرصّع ارائك السلاطين صاحب الملك والسيف غاضب الجور والحيف المحيا بحماه والحقّ احواه والوقار دثاره والاصطبار شعاره صانه السبحان عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان النواب محمد اكرم خان لازال السلطان على مرور الزمان وكرور الاحيان حتى ينفخ الصور ليوم البعث والنشور حماه الله عن شر النوائب جزاه الله في الدارين خيراً فصرت بتربيته مغبوطاً وكنت بعنايته مضبوطاً فنسجت على الاوراق المسودة عناكب النسيان وصار ما الفت في زوايا الخمول والكتمان واعظم ما عاقني فصل الخصومات وجمع اشتات حتى مضى على ذلك السنوات ثم شرعت مع تفرق البال وتشتت الحال في التتميم والتكميل حتى ما اتفق لي في الايام الكثيرة الا الزبر القليل وعزمت مرات وقصدت كرات الهجر الثاني لذلك النواحي حتى تم بتوفيق متمم الامور فصرت مع السرور في سنة ۱۲۹۷ الف ومائتين وتسعين وسبعة فاصلح الله لمن يصلح الشان ولم يصرّ عليّ في الشعب والعدوان فان الانسان ديدنه السهو والنسيان ووسمته **بالقول المأمول في فن الاصول** وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

واعلم اولاً انه قد يختلج ان المصنف خالف الكتاب الكريم لكونه مفتتحاً بالحمد والحديث الذي رواه ابو داؤد وابن ماجة في سننهما والنسائي في كتابه عمل اليوم والليلة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال كل امر ذي بال لا يبدأ بالحمد لله فهو اقطع وفي رواية بحمد الله وفي
رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية لا يبدأ فيه بذكر الله
تعالى وسنة السلف حيث بدؤا تصانيفهم بالحمدلة لكنه مدفوع لان
اول ما نزل من القرآن اقرأ باسم ربك الآية او يا ايها المدثر وليس في ابتدائهما
الحمد وان الذي اقتضاه الحديث ان يحمد لا ان يكتب والظاهر انه حمد بلسانه
او ان حديث الافتتاح بالتحميد منسوخ بانه صلى الله عليه وسلم لما صالح
قريشا عام الحديبية كتب بعد التسمية هذا ما صالح عليه محمد رسول الله الخ
هذا ما استفيد من شروح الصحيحين وانه لم يات به على وجه الجزئية هضما
لنفسه بتخيل ان رسالته هذه ليست كاسفار السلف حتى تكون على سننها ولا يلزم
عدم الابتداء على الاطلاق بل يجوز الاتيان به لا على وجه الجزئية وثانيا انه جرى
بعض الاصوليين في كتبهم على تعريف اصول الفقه اجزاء ولقبا فلذا عرف المص رحمه الله
ايضا جزئي اصول الفقه لكنه قدم تعريف الفقه نظرا الى كونه مقصودا بالذات
للعامل والاصول انما هو لتقريره وتحقيقه والى تعريف المدون منه دون
الادراك او الملكة او التصديق لحظا الى ما شاع وذاع في تلك الاحيان والازمان
من اطلاق اسماء العلوم على المسائل المدونة حتى لا يكاد ان يذهب ذهن السامع
لذلك الى ادراكاتها وملكاتها او التصديق بها فقال **الفقه** لغة العلم
بالشيء وفقِه بالكسر فقها علم وفقُه بالضم فقاهة يعني ان الفقه اللغوي
مكسور القاف في الماضي والاصطلاحي مضمومها فيه كما صرح به الكرماني
كذا في الدر المختار ورد المحتار واصطلاحا علم عرفوا العلم بتعريفات كثيرة شهيرة
لا فائدة في ايرادها ههنا فالمفيد هنا انه قد يطلق على التصديق بالمسائل كما
في الرسوم الآخر وقد يطلق على نفس المسائل والمراد ههنا هو المسائل المدونة
فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام وفي المسلم قيل حقائق
العلوم المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات التي تذكر في
المقدمات لافادة البصيرة رسوم بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة
لا جنس له ولا فصل واللازم تعدد الذاتي انتهى **يعرف** من المعرفة وهي ادراك

الجزئيات كما ان العلم ادراك الكليات **فيه** اي في هذا العلم المسمى بالفقه
الاحكام جمع حكم والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا
بطريق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا
اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية كذا في التوضيح ومراده هو هذا لا ما اصطلح
عليه اهل الاصول من ان الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير **الشرعية** المنسوبة الى الشرع والمتوقفة عليه اي ما لا تدرك لولا خطاب
الشارع تخرج به المعرفة للاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار
محرقة فالحكم قسمان شرعي وغيره الاول ما يتوقف على الشرع والثاني ما لا
يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع
لزم الدور فالمراد ههنا هو الاول **من الوجوب والندب والاباحة و**
الكراهة والتحريم وجه الحصر ان ما ياتي به المكلف ان كان فعله اولى فمع
المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان تساوى تركه وفعله فمباح وان
كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن
الفعل مكروه كراهة التنزيه ومع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام ثم الوجوب يشمل
الافتراض ايضا لشيوعه في هذا المعنى عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف
اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه لم يعهد ولذا لم يكتف به والندب يعم السنة
والنفل والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من
صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم
مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا كذا في التلويح
من ادلتها التفصيلية اي من ادلتها المثبتة المخصوصة لتلك الاحكام
وهي جزئيات الادلة الاربعة فبقيد التفصيلية اخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي
مثلا اذا قال المستدل الصلوة واجبة لوجود المقتضي وشرب الخمر حرام لوجود النافي
فحينئذ يحصل علم اجمالي بهما وبهذا لا يسمى فقها ما لم يعلمهما بقوله واقيموا الصلوة
الآية وقوله حرمت عليكم الآية وهذا دليل تفصيلي ولا يخفى ان اول تعريفه يناقض آخره

لکونه مشعرا بان هذا تعریف فقه المقلد بمعنی ان المقلد یحتاج الیه فی معرفة الاحکام وان
+ استنبطها الآخرون من المجتهدین لان تدوین المسائل المخصوصة المسماة بالفقه
انما هو للمقلد فیعرف فیه الوجوب والندب نحوهما والمجتهد لا یحتاج الی هذا الفقه
بل ینظر فی الدلیل ویتامل فیه فیعرف منه الحکم وعجزه مؤذنا بان هذا رسم لفقه
المجتهد لان المراد من الادلة الادلة الاربعة وتعرف الاحکام منها انما هو شان المجتهد
والجواب ان هذا اذا تعلق الجار بقوله یعرف واما اذا تعلق بالمقدر الذی هو لغة
للاحکام وهو الحاصلة فلا تدافع اصلا لان علم المقلد علم بالاحکام الحاصلة عن
ادلتها التفصیلیة وتحصیلها المجتهد لا هو نفسه نعم ان تعلق الجار فی التعریف
المشهور وهو قولهم العلم بالاحکام الشرعیة العملیة من ادلتها التفصیلیة بالعلم
قطعا لکونه تعریفا الفقه المجتهد فهذا القید فیه یخرج التقلید کما فی التوضیح
ومراده ان الفقه اسم لعلم مخصوص مدون معین وههنا بحث اورده الفاضل
الچلپی فی حواشی التلویح حیث قال ان ارید انه اسم لعلم بعدد معین من الاحکام
غیر قابلة للزیادة والنقصان فممنوع بل قد یزاد مسائله حینا بعد حین بتلاحق
الافکار وان اراد ان له موضوعا معینا یمتاز به عن غیره ویبحث فیه عن اعراضه
الذاتیة فتعینه بهذا المعنی لا ینافی تبدل مسائله زیادة ونقصانا وبالجملة
التعین الشخصی غیر ثابت فی شیء من العلوم بل کل علم کلی لما تقرر من ان اسماء العلوم
اعلام جنسیة والتعین النوعی غیر مناف للزیادة والنقصان ویمکن ان یجاب بان
کل واحد من العلوم اسم لجمیع المسائل الباحثة عن اعراض موضوعه الا ان البعض
قد یطلع علی بعض المسائل والبعض الآخر علی البعض الآخر منها فیلحقه بها فالتغیر
علی العالم لا علی المعلوم انتهی ثم الاحکام من حیث هی هی وان کانت محصورة
فی الخمسة الا انها باعتبار التعلق بافعال المکلفین جزئیات لا تکاد ان تنحصر
فعلم مما قال هذا الفاضل ان المراد بالاحکام فی هذا الرسم ما له تعلق بموضوعه
مع قطع النظر عن المجموع او کل واحد او البعض فلا یرد ان المراد به اما المجموع
فلا یصح لعدم دخوله تحت حصر الحاصرین وضبط المجتهدین لعدم احاطة البشر
بذلک فلیس فی هذا الفن ذکر المجموع فکیف یعرف فیه او کل فرد فلا صحة له

ایضا الان بعض من ہو فقیہ بالاجماع قد لا یعرف بعض الاحکام کمالک رض سئل عن
اربعین مسئلۃ فقال فی ست وثلثین لا ادری فلیس فی الفقہ کل واحد من الاحکام لعدم
معرفۃ المجتہد بعضا منہا فلا یعرف فیہ ہذا القسم او البعض فلا مساغ لہ ایضا الان
الکل مجہول الکمیۃ والجہل بکمیۃ الکل یستلزم الجہل بکمیۃ البعض من الکسور المضافۃ
الیہ من النصف وغیرہ فلیفہم واعلم ان الفقیہ عند الاصولیین ہو المجتہد فقط لا
غیر کما یشہد بہ تعاریفہم للفقہ وعند الفقہاء الحافظ للفروع واقلہا ثلث وفی البحر
الرائق والحاصل ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا فلیس الفقیہ الا المجتہد
عندہم واطلاقہ علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل
انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ ثلثۃ احکام کما فی المنتقی وذکر فی التحریر
ان الشائع اطلاقہ علی من یحفظ الفروع مطلقا سواء کانت بدلائلہا اولا انتہی وایضا
مما یجب ان یعلم ان مبنی التعریفات والرسوم التی ذکروہ علی عرف حدیث ورسم جدید
اذ لیس اطلاق الفقہ فی الصدر الاول والقرن الافضل الا علی علم طریق الآخرۃ ودقائق
آفات النفوس کما فی احیاء علوم الدین فی الباب الثالث فی بیان تبدیل اسماء العلوم ونقلہا
بالاغراض الفاسدۃ الی معان غیر ما ارادہ السلف الصالح من قولہ اللفظ الاول الفقہ فقد
تصرفوا فیہ بالتخصیص لا بالنقل والتحویل اذ خصصوہ بمعرفۃ الفروع الغریبۃ فی الفتاوی
والوقوف علی دقائق عللہا واستکثار الکلام فیہا وحفظ المقالات المتعلقۃ بہا فمن کان
اشد تعمقا فیہا یقال ہو الافقہ وکان اسم الفقہ فی العصر الاول مطلقا علی طریق علم الآخرۃ
ومعرفۃ دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال وقوۃ الاحاطۃ بحقارۃ الدنیا وشدۃ
التطلع الی نعیم الآخرۃ واستیلاء الخوف علی القلب ویدلک قولہ تعالی لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ وما یحصل بہ الانذار والتخویف ہو ہذا الفقہ دون
تفریعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والاجارۃ فذلک لا یحصل بہ انذار ولا تخویف
بل التجرد لہ علی الدوام یقسی القلب وینزع الخشیۃ منہ کما نشاہد الآن من المتجردین
لہ وقال تعالی لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا واراد بہا معانی الایمان دون الفتاوی الی آخر
ما ذکرہ ہذا الامام رض ولما عرف الفقہ بالمسائل المدونۃ ولم یقتف اثر الاسلاف فی تعریفہ
بتصدیقہا فافرد ببیان موضوعہ ہہنا تتمیما للفائدۃ فقال **موضوعہ** موضوع

العلم مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیة کبدن الانسان لعلم الطب کالکلمة
لعلم النحو والمراد بالعارض ههنا المحمول علی الشئ الخارج عنه وبالذاتی مایکون
منشأه الذات بان یلحق الشئ لذاته کالادراك للانسان اوبواسطة امر یساویه
کالضحک بواسطة تعجبه اوبواسطة امر اعم منه داخل فیه کالتحرك للانسان
بواسطة کونه حیوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتیة حملها علی موضوع العلم
فعل مکلف والمراد به العاقل البالغ ففعل غیر المکلف لیس من موضوعه
فضمان المتلفات ونفقة الزوجات مثلا انما المخاطب بهما الولی لا الصبی والمجنون
کما یخاطب صاحب البهیمة بضمان ما اتلفته حیث فرط فی حفظها لتنزیل
فعلها فی هذه الحالة بمنزلة فعله واما صحة عبادة الصبی کصلوته وصومه
المثاب علیها فهی عقلیة من باب ربط الاحکام بالاسباب لذا لم یکن مخاطبا بها
بل لیعتادها فلا یترکها بعد بلوغه ان شاء الله تعالی کذا فی رد المحتار معزیا
الی البحر **من حیث تعلق الاحکام الشرعیة** المذکورة من الوجوب
والاباحة الی آخرها **به** ای بفعله بان فعل هذا حرام وصنع هذا واجب لامن
حیث ان هذا الفعل عرض اوجوهر اوثابت اومنفی اونحوها وتقییده بهذه الحیثیة
اولی من تقیید بعضهم بقوله من حیث انه مکلف لانه یرد علیه ان بعض فعل
المکلف من المندوب اوالمباح من موضوع الفقه ایضا مع عدم التکلیف فیه
لجواز فعله وترکه ولهذا تکلف بعضهم لدفع هذا الایراد بزیادة قوله ثبوتا اوسلبا
ای من حیث ثبوت التکلیف به فعلا وترکا کالواجب والحرام اوسلبه عنه کالمندوب
والمباح ولم یتعرض لغایته وهو الفوز بسعادة الدارین واستمداده وهو من
الکتاب والسنة والاجماع والقیاس لانهما لیسا بضروری الذکر فی توضیح الفقه
وامتیازه عن سائر العلوم بخلاف تحدیده وبیان موضوعه ولما فرغ من تعریفه
وبیان موضوعه سلک هذا المسلک فی علم الاصول فقال **الاصول** لغة جمع
اصل کالفروع جمع فرع بمعنی یبتنی علیه غیره حسا وهو ظاهر اوعقلا وهو ترتیب
الحکم علی دلیله ثم نقل فی العرف الی الراجح کقولهم الحقیقة اصل من المجاز ای راجح
والقاعدة الکلیة نحو الفاعل مرفوع اصل من الاصول النحویة ای قاعدة منها

والدليل نحو واقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة اى دليله وفى التوضيح
وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا لان الاصل
لايطلق على العلة الفاعلية والصورية والغائية والشروط كادوات الصناعة
مثلا لان شيئا من هذه الاشياء لايسمى اصلا ويصدق هذا التعريف عليها لكونها
محتاجا اليها فلا يصح انتهى واصطلاحا اسم مفرد لقب لهذا الفن وانما قلنا انه لقب
لانه علم يشعر بمدح اوذم والتسمية بالاصول لكونه اصول الفقه الذى به نظام
المعاش ونجاة المعاد مدح **علم** اى مسائل مدونة اوتصديق بها **يعرف**
به فى النسخة الكثيرة الاغلاط المطبوعة الموجودة عندى بالباء فيطابق هذا الرسم
بالرسوم المذكورة فى هذا الفن ان كانت الباء للاستعانة والعلم بمعنى التصديق فمنها ماذكره
فى المختصر بانه العلم بالقواعد اللتى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية ومنها ما فى التنقيح علم اصول الفقه العلم بالقواعد اللتى بها يتوصل
اليه على وجه التحقيق ومنها ما فى المغتنم للفاضل القندهارى هو العلم بقواعد استنباط
الاحكام الفقهية عن ادلتها الى غيرها ومآل الكل واحد لكن لايطابق بما ذكر فى تعريف الفقه
والتطابق بينهما امر لابد منه الا ان يكون الباء للظرفية بمعنى فى فوجه العدول حينئذ تبادر
هذا المعنى كما فى الفقه وفى الظرفية ان كانت ظاهر **كيفية استنباط الاحكام**
الشرعية من الوجوب والندب ونحوهما والاستنباط استخراج الماء من العين يقال
نبط الماء من العين اذا خرج فاستعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعانى
والتدابير فيما يعضل ويهم وكان فى العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة
الى الكلفة فى استخراج المعنى من الادلة اللتى بها عظمت اقدار العلماء والى ان حيوة الروح
بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء **من ادلتها** متعلق بالاستنباط وهذا التعريف
ومايؤدى مؤداه كما مر نبذ منه ينادى باعلى نداء الى ان وضع هذا العلم وتاصيله
لتحصيل ملكة الاجتهاد لمن اتقنه والاجتهاد باق الى انقراض الساعة وغلط من ظن قطعه
كالنبوة لكونه رجما بالغيب وفى عقد الجيد فى احكام الاجتهاد والتقليد لمجتهد دهره
ومجدد عصره جد المصنف الاجتهاد على مايفهم من كلام العلماء استفراغ الجهد فى
ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الراجعة كلياتها الى اربعة اقسام

الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى آخر ما ذكره وفي التوضيح وقولنا يتوصل
بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد
يتوصل المجتهد الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه
العلم بالاحكام من الادلة انتهى وفي المغتنم للفاضل المذكور وقد يزعم بعض من
له من التحقيق ان هذا الفن انما هو حكاية سير اقوام مضوا بسبيلهم وسلكوا
مسلك النظر في الاحكام واما نحن فليس لنا الا اتباعهم فيما وضعوه مذهبا ودليلا
وانت تعلم انه يؤل الى جعل هذا الفن كنقول التواريخ في انه لا يترتب عليه غاية
يعتد بها انتهى واذا عرفت هذا فاعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به
الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا
ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد حتى لو
خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا كذا في التوضيح **وموضوعه الادلة الاربعة**
الشرعية وما يتعلق بها وهو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان
وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة ماله مدخل في كونها
مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه **واعلم** ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة
اقسام **منها** العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام **ومنها**
ما ليس مبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عاما ومشتركة
او خبر واحد وامثال ذلك **ومنها** ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة وغيرهما
فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا اللتي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا
وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم
وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو
النكرة في موضع النفي عامة هذا الكل من التوضيح **ثم اعلم** انه قد تشوجر في موضوعه
فذهب طائفة الى انه هي الادلة فقط واختاره المص وفي المسلم في موضوعية الاحكام اختلاف
والحق لا وانما الغرض في مباحث الاحكام تصويرها وتنويعها لتثبت انواعها بانواع الادلة
وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا تتميما انتهى وتوضيحه ما في التوضيح ان موضوع
هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه

دلة الفقه ثم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة
عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق
وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها
موصلة الى تصور وتصديق ومعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان
يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة
للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا انتهى وفي التلويح تجعل احدهما
من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم
لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال وايضا في المغتنم هذا قريب من التحكم اذ لا ترجيح
لاعتبار الاستطراد في مسائل جمة مهمة على اعتبار الاحكام موضوعا وصوب فئة انه
هي الادلة والاحكام جميعا لانه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي
ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة من الادلة الشرعية وبعضها ناشئة
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض
الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي
ثبوتها بتلك الادلة كذا في التوضيح وافاد العلامة في التلويح **فان قلت** فما بالهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
الكتاب والسنة لذلك **قلت** لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل
وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته
بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة
وخبر الواحد **من حيث دلالتهما على الاحكام** ولاجل اشتراكهما في هذه
الحيثية لم يتعدد علم الاصول بتعدد موضوعه ولكن يلزم ان لا يبحث عن هذه
الحيثية في هذا العلم لما تقرر من ان الموضوع يجب ان يكون مسلم الثبوت وانما يطلب
ثبوت الاحوال الذاتية له وقد بحث فيه عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
واجيب في التحرير بان هذه المسائل من الفقه اذ موضوعها افعال المكلفين ومحمولاتها
حكم شرعي اذ معناها انه يجب العمل بمقتضى تلك الحجج كذا في المغتنم فلا بحث في مسائل الاصو

عن الحيثية المذكورة وفيه فى مقام آخر المشهور جواز تعدد الموضوع العلم واحد بشرط اشتراكهما فى امر ذاتى او عرضى اشتراكا معتدا به كالادلة الاربعة ولقائل ان يقول فلم لم يعتبر ذلك المشترك موضوعا حتى يستغنى عن اعتبار التعدد بالذات وتوحده بالعرض فليعتبر موضوع هذا الفن الدليل السمعى من حيث افادته لحكم شرعى كما فى التحرير ويمكن ان يقال ان المشترك لا يناسب جعله موضوعا للعلم الا اذا وقع موضوعا لبعض المسائل والدليل السمعى ليس كذلك انتهى وفى التوضيح وقد تذكر الحيثية فى الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية التى يبحث عنها فانه يمكن ان تكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك انتهى والحيثية المذكورة فى موضع الاصول بالمعنى الثانى وههنا مباحث اخر مذكورة فى اسفار القوم لكن ما حمت حولها روما للاختصار **الادلة الشرعية اربعة الكتاب والسنة والاجماع** فقدم الكتاب لكونه اصلا مطلقا وعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف موجبته عليهما ثم القياس لانه اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لكونه فرعا بالنسبة الى الثلثة الاول ولهذا قال فى التلويح الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام و القياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند

اليہا واثر القياس فی اظہار الحکم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة انتهى وانما قال الادلة الشرعية اى الادلة اللتى نصبها الشارع ادلة او ادلة الاحكام المشروعة او ادلة الدين المسمى بالشرع ولم يقل الادلة الفقهية اى الادلة المثبتة لاحكام الفقه لان الاصول الثلثة الاول ليس لها اختصاص بالفقه بل يعم الكلام هذا على راى المتاخرين والا فالفقه عند القدماء يعم الكلام ولهذا سمى ابو حنيفة رح كتابه فى الكلام الفقه الاكبر ثم وجه الضبط ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول صلى الله عليه وسلم اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابى فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ملحق بالقياس وسيجيئ حد كل منها فى مواقعها **واما غاية الاصول فمعرفة الاحكام** الشرعية وهى وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية الدينية والدنيوية كذا فى العضدى ويرد عليه ان معرفة الاحكام هو الفقه فكيف يكون غاية لاصول الفقه واجيب بان فائدة العلم بالدليل هو العلم بالمدلول فلا استبعاد واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام ولما فرغ عن تعريف الاصول وموضوعه شرع فى مباديه فقال **وله** للعلم المسمى بالاصول **مباد** اى زوائد تتوقف عليها المقاصد **فمنها لغوية** اى منسوبة الى اللغة وهى اللفظ الدال وضعا اى الابحاث المتعلقة باللغة واللفظ **ومنها كلامية** اى منسوبة الى علم الكلام اى مسائله اى المباحث المتعلقة بها وانما قال بصيغة التبعيض ولم يقل لفظ الحصر لان من المبادى ابحاث الاحكام ولم يذكرها اختصارا لكون مباحثها طويلة الذيل ولا مشاحة فى ذلك كما لا قدح على من لم يذكر المبادى راسا بالاستبداد ولا بالاستطراد كالمنار والحسامى وغيرهما ولكل وجهة هو موليها وفى العضدى يستمد هذا العلم من الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية اى الاجمالية لكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة البارى تعالى

ليمكن اسناد التكليف اليه وعلى ادلة حدوث العالم وعلى صدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة ودلالتها تتوقف على امتناع تاثير غير القدرة القديمة الى غيرها واما العربية فلان الكتاب والسنة عربيان فالاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك واما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول ولا يمكن بدون تصورها انتهى وههنا شك وازاحة سنحالي حين التسويد اما الاول ففي كلام المصنف من وجهين الاول ان القوم قدموا المبادي الكلامية كما في المختصر والمسلم والمغتنم وغيرها على اللغوية والمصنف عكس الامر فما وجهه والثاني ان ما سماه مبادي كلامية ادرجه غيره في المبادي الاحكامية فما سر الخلاف في ذلك وفي كلامهم من وجه واحد وهو انه ما وجه ايرادهم المباحث المنطقية بحسب بدل المبادي الكلامية مع ان الكلام علم مغاير من الميزان حيث افرزا بالتدوين واما الثاني ان وجه تقديمه المبادي اللغوية كونها اهم لكونها ادخل في المبدئية لقربها الى المقاصد لان توقف الاستدلال بالكتاب والسنة على نحو حقيقة ومجاز مثلا ابعد توقف معرفة البارئ تعالى وصدق المبلغ ونحوهما والاهم الاقرب الى مقاصد الفن يقدم واما سر تسمية المسائل الاحكامية عندهم بالمبادي الكلامية انها مسائل علم الكلام ايضا لكن جهة البحث مغائرة لانها من حيث انه يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسائل الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسائل المبادي الاحكامية ككون الاجماع حجة فان هذه المسئلة كما في الخيالي مشتركة بين الاصوليين والمغائرة بحسب جهة البحث انتهى وكمسئلة نصب الامام في الفقه والكلام ولها نظائر تعرف من التتبع بل قد تذكر المسئلة في علوم ثلثة بحسب تغائر جهة البحث كمسئلة الحسن والقبح كما ستعرفها واما وجه ايرادهم المبادي النطقية انها من الكلام في المسلم وشرحه لبحر العلوم المقالة الاولى في المبادي الكلامية ومنها المنطقية لانهم اي المتاخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الذات والصفات والنبوات ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي والسمعي ولابد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة

والجواهر والاعراض وكذا لابد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب
وهي المباحث المنطقية فجعلوا من موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء ويبحثوا عن
عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق
بهذا الوجه انتهى وفي احياء العلوم في الباب الثاني في اجزاء الفلسفة الثاني المنطق وهو
يبحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام
والثالث الالهيات وهو يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وهو داخل في الكلام ايضا
انتهى فتبين من هذا ان المباحث المنطقية هي المبادي الكلامية لا تغائر بينهما الا استطرادا
وقصدا فتامل اما المبادي اللغوية فموضوعها اللفظ من حيث دلالته
على المعنى لا لنفسه مهملا كان او موضوعا دالا او غير دال جوهرا كان او عرضا العدم تعلق
غرض الاصول به بالوضع لا بالعقل والطبع وفيها مباحث بحث الدلالة
وبحث اللفظ من حيث الوضع وبحثه من حيث الاستعمال وبحثه من حيث انواع الدلالة
وبحثه من حيث مراتب الدلالة ظهورا وخفاء فهذه خمسة مباحث
وانما ذكرها في اللفظ مطلقا كما في المختصر والمسلم وغيرهما دون نظم القرآن كما في المنار
والتنقيح ونحوها لعموم اللفظ للكتاب والسنة وغيرهما وهذه الاقسام المستخرجة من تلك
التقسيمات تجري في كليهما ولهذا قال الآخرون في السنة الاقسام اللتي سبق ذكرها في
الكتاب من الخاص والعام وغيرهما كلها ثابتة في السنة فالمطلقون نظروا في الاطلاق
والمقيدون لحظوا المقصود ولكل وجهة ثم اعلم ان المباحث ههنا في مثل المنار و
الحسامي اربعة لان التقسيمات عندهم اربعة فالبحث اما عن اللفظ من حيث الوضع
اي من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن الاستعمال والظهور فهو
الاول واما من حيث استعماله في الموضوع له وغيره فهو الثاني واما من حيث
كيفية دلالة اللفظ عليه فهو الثالث واما من حيث ظهور المعنى وخفائه فهو
الرابع هذا على طبق كلامه والا ففي كلامهم اختلاف تقديما وتاخيرا وتعبيرا عنها
وفي التلويح فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام
ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من

تقسیم تقسیم کما یقسم الاسم تارة الی المعرب والمبنی وتارة الی المعرفة والنکرة مع ان
کلا منهما اما معرب او مبنی علی انه لو جعل الجمیع اقساما متقابلة لکفی فیها الاختلاف
بالحیثیات والاعتبارات فان لفظ العیون مثلا عام من حیث انه یتناول جمیع
افراد الباصرة ومشترک من حیث الوضع للباصرة وغیرها انتهی **بحث الدلالة**

الدلالة وهی کون الشیٔ بحیث یعلم منه شیٔ آخر وهی بالاستقراء منحصرة فی
ثلثة اقسام اولیة الاول منها **طبعیة** ای منسوبة الی الطبع لکونها بحسب
اقتضاء الطبع کدلالة اُخ علی السعال ورکض الدابة علی مشاهدة العلف **والثانی**
منها **عقلیة** ای منسوبة الی العقل لکونها بحسب استدعائه ولیس للوضع
والطبع مدخل فیها کدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ و
الدخان علی النار ولیس المراد بالعقلیة ما یکون للعقل مدخل فیها والا لکان
جمیع الدلالات عقلیة **والثالث** منها **وضعیة** ای منسوبة الی الوضع لانه یکون
بجعل الدال بازاء المدلول کدلالة الانسان علی الحیوان الناطق والخط والعقد علی مدلولیهما
ولما ذکر الاقسام الاولیة اتبعها باقسام ثانویة فقال **والوضعیة** ای اللفظیة
منها **مطابقیة** وهی دلالة اللفظ علی تمام ما وضع له من تلک الجهة فاندفع
الاشکال المشهور وهو ان لفظ الشمس مثلا اذا وضع للملزوم کالجرم مثلا واللازم
کالضوء مثلا وارید اللازم من جهة انه لازم لملزوم الموضوع له یکون الدلالة
التزامیة فلو لم یعتبر فی المطابقة هذا التقیید ینتقض بها فاذا اعتبر دفع النقض
کذا فی السلم وبعض شروحه **وتضمنیة** وهی دلالة اللفظ علی ما فی ضمن الموضوع
له من جزئه کدلالة الانسان علی الحیوان فقط **والتزامیة** وهی دلالة اللفظ علی
ما هو لازم لمعناه کدلالة الانسان علی قابل العلم واعلم ان اهل المیزان لم یعتبروا
فی التضمنیة بل الالتزامیة القصد بل الفهم فقط واهل العربیة اعتبروه وایضا ان
المنطقیون یسمون الثلثة وضعیة بمعنی ان للوضع مدخلا فیها ویخصون العقلیة
بما یقابل الوضعیة والطبعیة وجری المصنف رضی الله تعالی عنه علی هذا الاصطلاح والادباء
یسمون المطابقیة وضعیة لان الواضع انما وضع اللفظ للدلالة علی تمام الموضوع له
فهی الدلالة المنسوبة الی الوضع فقط وکلا من الاخیرتین عقلیة لان دلالته علیهما من

جهة ان العقل حاكم بان حصول الكل فی الذهن یستلزم الجزء وحصول الملزوم یستلزم اللازم فلیفہم وفی بعض شروح السلم ان المجاز داخلة عندنا فی المطابقة لا فی الالتزام کما زعم بعض المحققین والمراد بالموضوع له اعم من ان یکون وضعا شخصیا او نوعیا والوضع النوعی موجود فی انواع المجازات کما سیاتی انتھی **وقیل رابعھا لفظیة** ”ھذہ العبارة فی النسخة المطبوعة عندی وھذا سہو من الناسخ وزیادة منه لان عود الضمیر اما الی الاقسام الثانویة کما ھو الظاھر ولا وجه له فانھا لفظیة ولا رابع لھا حتی تکون غیر لفظیة ورابعھا لفظیة واما الی الاولیة ولا یصح ایضا لانھا لفظیة وغیر لفظیة ولا شئ حتی یکون رابعھا ویکون لفظیة والله اعلم وعلمه احکم **وکل من ذلک** الاقسام المذکورة اولا **لفظیة وغیر لفظیة** فصارت الاقسام ستة والتمائز بین الکل ظاھر الا بین الطبعیة والعقلیة من غیر اللفظیة لتحققھما فی مادة واحدة کرکض الدابة الدال علی مشاھدة العلف وکسرعة النبض الدالة علی الحمی فان الدال اثر فیھما للمدلول والحق ان ھھنا تغائر الجھات ضروری فمن جھة ان الدال اثر للمدلول دلالة عقلیة وان قطع النظر عن ھذا ولوحظ من جھة احداث الطبیعة فدلالته طبعیة کما فی الدلالة اللفظیة الطبعیة فانھا ایضا لا تخلو عن التاثیر ولکن بتغائر الجھات لا اشتباہ ھھنا ایضا کذا افادہ بعض شروح السلم **والمقصود ھھنا اللفظیة الوضعیة** ”اذ الاعتبار لھا لا لغیرھا لان الانسان مدنی الطبع یحتاج فی تعیشه الی الاجتماع مع بنی نوعه لیتعاونوا ویتشارکوا فی تحصیل الغذاء والمسکن وغیر ذلک کثیر الافتقار الی التعلیم والتعلم لان تحصیل الامور المذکورة لما کانت بمعونة نوعه ولا تتاتی الا بفہم ما فی ضمیرھم والدلالات الطبعیة والعقلیة لا تفی بالفہم علی الوجه المطلوب لاختلافھما باختلاف الطبائع والعقول وکذا لا تفی الاشارات والحرکات للدلالة علی المعانی العقلیة الصرفة فالمعتبر ھو اللفظیة الوضعیة فیکون المقصود ھو ھذہ کذا فی السلم وبعض شروحه ولما فرغ عن الدلالة **فھذا بحث اللفظ باعتبار وضعه له** ھذا ھو التقسیم الاول من التقاسیم الاربعة المشھورة وعبر عنه صاحب التوضیح بعین ما قاله فخر الاسلام بقوله الاول فی وجوہ النظم صیغةً ولغةً واعلم انه اختلف فی ان دلالة الالفاظ علی المعانی اما بالتناسب

الذاتی بین الالفاظ ومعانیہا بان یکون بین ذاتیہا مناسبة تقتضی عدم الانفکاک
لوخلی طباعہا او بوضع الالفاظ لما ذہب الی الاول عباد بن سلیمان الضمری
واہل التکسیر وبعض المعتزلة وقالوا ان لم یکن کذلک لزم الاختصاص بلا تخصیص
او التخصیص بلا مخصص ہذا مذہب باطل والحق خلافہ للقطع بوضع لفظ المعنی
ولنقیضہ او ضدہ کالقرء للحیض والطہر والجون للاسود والابیض والمناسبة الذاتیة
بین الشیٔ وضدہ مما یحیلہ العقل واما التخصیص فبالارادة کتخصیص حدوث العالم
بوقتہ من اللہ تعالی واول السکاکی کما فی المطول ہذا المذہب بان للحروف فی ذواتہا
وباعتبار تراکیبہا خواص مختلفة ینبغی اعتبارہا فی الوضع علی ما علیہ الاشتقاقیون
من ملاحظة الواضع مناسبة ما فی الوضع والا فبطلان ہذا المذہب ضروری والی
الثانی ذہب الجمہور وہو الحق ثم انہم اختلفوا فی الواضع فذہب الشیخ الاشعری وجمع من
الفقہاء الی ان الواضع ہو اللہ تعالی لقولہ تعالی وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا اوعلمہا بالوحی
او بخلق اصوات تدل علیہا او علم ضروری بہا والافعال والحروف ایضا کذلک لعدم
القائل بالفصل ولان التکلم یعسر بدونہا ولانہا اسماء لغة والتخصیص عرف طاری والتاویل
بالہام الوضع او تعلیم ما سبق وضعہ من غیرہ بعید وقال ابو ہاشم واتباعہ بالاصطلاح
من الناس لقولہ تعالی وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ ولو کان الواضع ہو اللہ
تعالی لسبق الارسال اللغات فلا تکون اللغة قبل الرسل وقد شہد الآیة بخلافہ
وذہب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنی الی التوزیع بان ما یحتاج الیہ للتعبیر عما فی
الضمیر توقیفی وما زاد علیہ محتمل التوقیف او الاصطلاح علی اختلاف النقل عنہ
وذہب القاضی الباقلانی الی التوقف ہو الاصوب لان الجمیع ممکن عقلا والادلة لا
تفید القطع فالاصوب التوقف وتمام تفصیل ہذا المرام فی المسلم وشرحہ لبحر العلوم
والمغتنم فی ہذا المقام ثم فی الاولین والحق اعتبار المناسبة بین اللفظ ومعناہ
والا یجعل بعضہا الآخر من غیر مرجح وشان الحکیم آب عنہ وہذا ظاہر جدا عند
کون الواضع ہو اللہ تعالی انتہی **الوضع** وہو تعیین شیٔ بشیٔ بحیث متی اطلق
او احس الشیٔ الاول فہم منہ الشیٔ الثانی وہو قسمان احدہما **نوعی** وہو ما
یعتبر فیہ العموم فی جانب اللفظ وہذا القسم انواع نوع منہا ما یختص المشتقات

فان الوضع فيها تعين الواضع ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الدلالة
بنفسه على معنى كذا مثلا ان يعين ان كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو لذات يقوم
بها الفعل يعني خصوص حدث قائم بفاعل معين واقع فالوضع فيها عام والموضوع
له ايضا كذلك لان المنظور فيه ليس المجموع من ف اع ل بل كل لفظ على وزنه
يوجد في مادة منصرفة فالموضوع ضارب وامثاله والموضوع له ما صدق
هو عليه ممن قام به الحدث وتحته جزئيات يصدق هو عليها ونوع منها
ما يجيئ في المركبات فانها وضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال
كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به وليس
الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل وضع المفردات
كافية وهذا الراي فاسد اشد فسادا يظهر بالتامل فالموضوع فيها عام والموضوع
له ايضا وهذين النوعين في الحقائق ونوعين آخرين منها في المجازات احدهما انه
تعين الواضع بان كل لفظ دل بنفسه على معنى فهو مع القرينة يدل على ما يتعلق به
وثانيهما تعينه بان كل معنى توجد فيه العلاقة المعتبرة نوعها عند فصحاء العرب في
استعمالاتهم جاز استعمال اللفظ فيه عند وجود القرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع
له وهذا النوع مناط صحة الاستعمال ولا يشترط اعتبار الاتصال بشخصه حتى يجب
النقل بعينه عن اهل اللغة في احاد المجاز كما قيل بدليل ان الاستعارات البديعة التي
لم تسمع باعيانها من اهل اللغة من فنون البلاغة باجماع المحققين هذا هو المستفاد
من بعض شروح السلم والمسلم فليفهم **و** ثانيهما **شخصي** وهو ما لم يعتبر فيه العموم
في جانب اللفظ كوضع لفظ زيد للذات المخصوصة فان الوضع فيه خاص والموضوع له ايضا
خاص ولما كان لمتوهم ان يتوهم من لفظ الشخصي من الامر الكلي في وضع نحو اسماء الاشارات
ان الوضع فيها ليس بشخصي ازاحه بقوله **والشخصي قد يكون بحيث يجعل**
المفهوم الكلي عنوانا لافراده ويوضع اللفظ بازاء كل واحد واحد
منها ويعبر عنه اي عن هذا الوضع الشخصي **بان الوضع عام والموضوع**
له خاص كوضع اسماء الاشارات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع فيها
الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه الغائب والمذكر والمتصف بالصلة ونحو ذلك

لكن لا يكون ملحوظا لان يوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز عند الاستعمال فى الخصوصيات لاستعمالها فيما وضعت لها والاشتراك ايضا لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا اوضاع كثيرة وفى المشترك اوضاع كثيرة وهذا هو التحقيق واول من جاء بهذا عضد الملة والدين ذكره فى الرسالة الوضعية وغيرها وقول من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية تستعمل فى الافراد والا يلزم الاشتراك بين المعانى الغير المحصورة مردود لا يخفى وهنه وعزى هذا القول الى العلامة التفتازانى ومن تبعه هذا وخلاصة الكلام فى هذا المقام ان ههنا اربع احتمالات اما ان يكون كلاهما ملحوظين بخصوصهما او كلاهما بعمومهما او الموضوع يكون ملحوظا بخصوصه والموضوع له بعمومه او بالعكس ولا وجود للاحتمال الثانى **اللفظ والنظر الى تعدد الوضع مشترك** وهو ما يتناول افرادا المختلفة الحدود على سبيل البدل كالقرء للحيض والطهر ولم يتعرض للماؤل وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد لان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احدهما بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه ماؤلا وهذا هو الماؤل من المشترك والا فالخفى والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظنى صار ماؤلا ايضا هذا وقد وقع فى المشترك اختلافات الاول انه ممكن اولا والثانى بعد تسليمه واقع اولا والثالث بعد تسليم الوقوع هل واقع بين الضدين ام لا ويدفع بهذه الاختلافات كلها وقوع لفظ القرء للحيض والطهر على سبيل الوضع **مسئلة** هل فى المشترك عموم اختلف فيه فمنعه الامام ابو حنيفة والامام الرازى من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخى من الحنفية والبصرى وابو على الجبائى وابو هاشم الثلثة من المعتزلة وجوزه الامامان الشافعى ومالك والقاضيان ابو بكر الباقلانى من الشافعية وعبد الجبار المعتزلى فى المفهومات الغير المتضادة ومن المانعين من جوزه فى التثنية والجمع ومنهم من جوزه فى النفى لا فى الاثبات فيقال مثلا ما رايت عينا ويراد بالعين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح ان يقال عندى عين ويراد هذه المعانى بهذا اللفظ واختاره ابن الهمام ثم اختلف المجوزون فى هذا الاستعمال فقال العراقى وابن الحاجب مجازا لان اللفظ كان للواحد وقد استعمل فى اثنين ونقل عن الشافعى

والقاضی انه حقیقة وعلیه حجة الاسلام الغزالی مسئلة اخری المشترک ان تجرد عن القرینة فمجمل الاعند الشافعی واتباعه وان قرنت به قرینة الاعمال فاما الواحد معین فیحمل علیه اوغیر معین فمجمل ولاکثر فیحمل علیه عند المجوز وعند المانع مجمل اوقرینة الالغاء اما للبعض فیحمل علی الباقی ان تعین والافمجمل الاعند المجوز واما للکل فیحمل علی المجاز الارجح وان تساوت المجازات بقی الاجمال وتمام الکلام فی المسلم وشرحه **ومنقول** وهوما ترک استعماله فی الاول ونقل الی الثانی مع مناسبة بینهما وان کان النقل بدونها فمرتجل وانما لم یذکره لان المرتجل قیل من المشترک لان وضعه لکل من المعانی مبتدأ والظاهر من الابتداء الماخوذ فیه عدم النقل لمناسبة وقیل من المنقول قصرا علی مجرد النقل بدون اعتبار المناسبة وجودا وعدما ثم هذا المنقول ان اشتهر فی الثانی فهو ثلثة اقسام احدها **عرفی** عام وهوما لایتعین ناقله عن المعنی اللغوی الاول کالدابة المنقولة مما یدب علی الارض الی ذات القوائم الاربع من الخیل والبغال والحمیر **و**ثانیها **شرعی** کالصلوة فانه فی الاصل موضوع للدعا ثم نقله اهل الشرع الی ارکان مخصوصة بحیث ترک استعماله فی الاول ولایتبادر عند الاطلاق الاالثانی وافرده بالذکر مع دخوله فی العرف الخاص الذی هو الاصطلاح لاشتراکها فی وجود الناقل الخاص فیهما اظهارا لفضله وشرفه وهذا هو الوجه فی تقدیمه ایضا فی اکثر الاسفار **و**ثالثها **اصطلاحی** ویعبر عنه بالعرف الخاص ایضا وهوما یتعین ناقله عن المعنی اللغوی کالنحوی والکلامی کاللفظ المنقول من الرمی الی مایتلفظ به **و**

بالنظر الی الوضع الواحد عطف علی بالنظر السابق والمختصر المناسب ان یقول هنا وبالنظر الی توحده وهناک بالنظر الی الوضع المتعدد لکن المناقشة فی القال والقیل لیست من داب ارباب التحصیل **علم** اسماکان اولقبا اوکنیة لانه ان صدر بالاب اوالام اوالابن اوالبنت فکنیة والافان قصد به مدح اوذم فلقب والافاسم وایضا هو اما شخصی کزید وهو ما وضع لشئ معین فی الخارج اوجنسی وهو ما وضع لامر معین فی الذهن کما اذا تصور مفهوم الاسد وهو الحیوان المفترس ووضع بازائه من حیث معلومیة ومعهودیة لفظ اسامة فهو بهذا الاعتبار علم جنسی واذا قطع النظر عن هذه المعلومیة فهو حینئذ نکرة ثم عرفه صاحب الکافیة بقوله وهو ما وضع لشئ

واحد بعينه غير متناول غيره بوضع واحد واحترز بقوله بعينه عن النكرات والاعلام الغالبة
اللتي تعينت لفرد معين بغلبة الاستعمال داخلة فيه لان غلبة الاستعمال بحيث
اختص العلم بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين وقوله غير متناول احتراز عن
المعارف كلها وقوله بوضع واحد اى تناولا بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة كذا فى
الفوائد الضيائية **او ما فى حكمه** فى التعريف ويعلم من هذا ان الضمائر ادنى رتبة
من الاعلام فى التعريف ويومى كلام ابن الحاجب فى الكافية الى عكس هذا حيث قدم المضمرات
من بين المعارف ولهذا قال فى الفوائد الضيائية واشار بترتيبها فى الذكر الى ترتيبها
بحسب المرتبة ولعل ما ادى اليه اجتهاد المص مذهب احد من الاعلام فى النحو ايضا لان الترتيب
الذى ذكره ابن الحاجب هو مذهب سيبويه فان فيه اختلافات كثيرة كما فى
الفوائد الضيائية ثم رايت بعد ايام من تحرير هذا المقام فى التكملة لمولينا عبد الحكيم وفى
شرح التسهيل للفاضل المصرى قيل اعرفها العلم وقيل اسم الاشارة وقيل المعرف بال انتهى
كالضمائر نحو هو وانت وانا فانها موضوعة بازاء معان معينة مشخصة بوضع واحد
باعتبار امر كلى فان الواضع لاحظ اولا مفهوم المتكلم الواحد من حيث انه يحكى عن نفسه
مثلا وجعله آلة لملاحظة افراده ووضع دفعة لفظ انا بازاء كل واحد من تلك الافراد
وهكذا اسماء الاشارات والموصولات نحو هذا وذاك وتلك
والذى والتى فانها موضوعة بازاء معان متعينة معلومة معهودة من حيث
معلوميتها ومعهوديتها وضعا واحدا وقد مر **وكذا المعرف بلام العهد**
اى الخارجى لان ذلك اللام للاشارة الى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم و
المخاطب وانما حملنا على هذا القيد ولم نجعله على اطلاقه كما هو المتبادر لان المعرف
بلام العهد الذهنى كالنكرة كما فى التلخيص وغيره من قوله وهذا فى المعنى كالنكرة فلا
يكون فى حكم العلم فى التشخص والتعريف ثم وجه تخصيصه المعرف بلام العهد المذكور
بالذكر مع ان المعرف مطلقا سواء كان بلام الجنس والاستغراق او العهد الذهنى فى
حكم العلم فى التعريف والوضع الواحد لعد النحاة المعرف بال مطلقا من المعارف ان العلم
تشخصا شاملا وتعريفا كاملا ومثله فى هذا هو المعهود باللام العهدى دون ما عداه
وان كان من المعارف بالنظر الى اللفظ وفى المطول الحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما

ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت عليه الحقيقة من الافراد و
هو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة معينة
منها واحدا او اثنين او جماعة وهو العهد الخارجی ونحوه علم الشخص كزيد واما
على حصة غير معينة وهو العهد الذهنی ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو
الاستغراق ونحوه كل مضافا الى نكرة انتهى بقی انه ان اريد بالعلم اعم من الشخصی و
الجنسی ففی حكم علم الجنس المعرف بلام الجنس ايضا كما عرفت وان اريد علم الشخص فقط
فخرج عن الوضع الواحد علم الجنس مع توحد الوضع فيه ايضا هذا على طبق كلام النحاة
والا فالتحقيق ما يفهم من لفظ السلم فی حل كلامه ان كلا من هذه المذكورات الى قوله
ومتواطئ ما توحد فيه الوضع مع تشخص المعنى فحينئذ اراد بالعلم علم الشخص فقط وجعل
المعرف بلام العهد الخارجی فی حكمه لكونه كالعلم الشخص فالاقسام التی عدها النحاة
من المعارف من علم الجنس والمعهود باللام الذهنی ونحوهما داخلة فيما توحد فيه الوضع
مع تكثر المعنى وسيصرح بدخول المعرف بلام الاستغراق فی العام وهذا اسلم نظرا
الى المعنى واما النحاة فتكلفوا الامر لفظی وفی المطول فی شرح القول المذكور وهذا فی
المعنى كالنكرة وان كان فی اللفظ تجری عليه احكام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا حال
ووصفا للمعرفة وموصوفا بها ونحو ذلك كعلم الجنس فهذه الاحكام اللفظية هی
التی اضطرتهم الى الحكم بكونه معرفة وكون نحو اسامة علما حتى تكلفوا ما تكلفوا
انتهى **والمضاف** اضافة معنوية وانما قيدنا به احترازا عن المضاف الى احد هذه
الامور اضافة لفظية فانها لا تفيد تعريفا **الى احدها** اى احد الامور الخمس المذكورة
لان المضاف يكتسب بالمضاف اليه من التعريف او التخصيص والمراد بالمضاف الى احدها اعم
من ان يكون بالذات او بالواسطة مثل غلام ابيك فان الغلام مضاف الى ضمير المخاطب
بواسطة الاب فلا يخرج المضاف الى المضاف الى المعرفة ولما فرغ عن الوضع الواحد مع تشخص
المعنى شرع عليه مع تكثره فقال **ومتواطئ** ان تساوت افراده فی الصدق ولا يراد
بالتساوی فيه عدم التفاوت مطلقا فانه محال بل المراد من التفاوت المسلوب فيه
هو الذی اعتبر فی قسيمه وهو ما ذكره **ومشكك** ان لم يوجد التساوی المذكور
وحصر اهل الميزان التفاوت فی الاولية والاولوية والشدة والزيادة ومعنى الاولية

ان يكون ثبوت الكلي لبعض الافراد علة لثبوته للبعض الآخر كالوجود فان ثبوته لزيد علة لثبوته لعمرو واما الاولوية فمعناها ان ثبوت الكلي لبعض الافراد بالنظر الى ذاته وللبعض الآخر بالنظر الى غيره والشدة عبارة عن كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الاضعف غير متمائزة فى الاشارة الحسية والزيادة كذلك الا ان الامثال فيها متمائزة فيها كذا فى السلم وبعض شروحه ثم الواضح اما التصريح بالتشخص فى الاول والتكثر فى الثانى واما الايماء الى هذه بزيادة نحو اما مثل ما علم وكذا وكذا واما متواطٍ الى آخره فليفهم ولما ذكر القسمين من متكثر المعنى اردفهما بالقسمين الآخرين بقوله **وعام وخاص** الاول هو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والثانى هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وتحقيق هذين الرسمين فى شروح المنار والحسامى ثم اتبعهما بالآخرين بقوله **ومطلق ومقيد** الاول هو الدال على الماهية بلا قيد ومع المقيد كالعام مع الخاص كذا فى الاتقان فالمقيد الدال على الماهية مع قيد وفى التلويح المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجهٍ ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات انتهى ثم اراد ان يبين بعض اقسام العام فقال **العام اما عام بالصفة** بالفاء هكذا فى النسخة الموجودة عندى فالمراد بالصفة ههنا المعنى كما يراد من المعنى الصفة لان المعنى قائم باللفظ قيام الصفة بالموصوف فطابق هذا القول ما قال غيره من ائمة هذا الفن من ان من ثمَّ عاما معنويا ان يعنى ان العموم يكون بسبب المعنى فقط وذلك ان للعام صيغ والفاظ كما فى التنقيح وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتنى فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتنى اولا فله درهم انتهى ثم ههنا مسئلتان مذكورتان فى السلم والمختصر وغيرهما نحب ان نوردهما على الاختصار **مسئلة** للعموم صيغ موضوعة له عند الاكثر منهم الشافعى وسائر المحققين وقيل بل الصيغة مجاز فى العموم حقيقة فى الخصوص وتوقف الاشعرى تارة كالباقلانى وتارة بالاشتراك اخرى وقيل بالوقف فى الاخبار دون الامر والنهى فى المختصر والوقف اما على معنى لا ندرى واما على معنى نعلم الوضع ولا ندرى لحقيقة ام مجاز **مسئلة** اللفظ يوصف

يوصف بالعموم حقيقة واما المعنى فالمختار انه يوصف به حقيقة كاللفظ وقيل مجازا وقيل لا اصلا والتفصيل فيهما فليطالع **كما ومن** فانهما في اصل الوضع للعموم وتستعملان في الخصوص بعارض القرائن فما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل كذا في التنقيح وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا انتهى وههنا بحث اورده الفاضل الجلبي في حواشيه وهو ان الاكثرين ان ارادوا به انه يستعمل فيهما ولو مجازا في احدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فممنوع يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون قال عليه السلام ما اخبرت به بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل انتهى واما من فتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر واما الاخريان فقد تكون للعموم وشموله ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُوْنَ اِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ اِلَيْكَ بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات ذكره في التلويح **وانه وانها** فالاول يشمل كل واحد من الذكور على سبيل البدل والثاني يعم الاناث على هذا الطريق **واما عام بالاداة** اي بسبب الاداة الداخلة عليه او اللاحقة به المفيدة للعموم فيه اما للدخول **فكالمعرف بلام الاستغراق** نحو اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ الاٰية ونحو اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الاٰية هذا ما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وذهب فخر الاسلام وتابعوه الى ان اللام اذا دخلت في صورة لا يستقيم التعريف

العهدی فیه اوجبت العموم للجنس فان فی الجنس معنی العموم من حیث انه یقع علی الواحد الحقیقی وعلی مجموع افرادہ لانه واحد حکمی **واما الحروف کالمؤکد بکل واجمع واخواته** من نحو جمیع واکتع وابتع وابصع مما کان من صیغ التاکید فی التنقیح ومنها کل وجمیع وهما محکمان فی عموم ما دخلا علیه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الکل علی النکرة فلعموم الافراد وان دخل علی المعرفة فللمجموع قالوا عمومه علی سبیل الانفراد ای یراد کل واحد مع قطع النظر عن غیرہ فان قال کل من دخل هذا الحصن اولا فله کذا من النفل فدخل عشرة معا یستحق کل واحد نفلا تاما اذ فی کل فرد قطع النظر عن غیرہ فکل اول بالنسبة الی المتخلف بخلاف من دخل وجمیع فان عمومه علی سبیل الاجتماع فان قال جمیع من دخل هذا الحصن اولا فله کذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادی یستحق الاول انتهی تمامه فی التوضیح والتلویح لا یقال ان کلا ومن قد یکونان خاصین کما فی کل من دخل فی هذا الحصن الیوم وحدہ قبل کل احد فان المراد بهما فی هذا المثال واحد بعینه وهذا هو الخصوص مع ان العام والخاص لما بینهما من التقابل لا یجتمعان لانا نقول عدهما خاصا بعارض القید لا ینافی عدهما عاما باصلهما والتحقیق ان کلا ومن عامان وضعا وقد یخصان بالقیود العارضة والممنوع هو الاجتماع من جهة واحدة کذا فهمت من بعض حواشی التلویح **واما عام بسبب التركيب کالنکرة الواقعة فی حیز النفی** ای النکرة الواقعة فی موضع ورد فیه النفی بان ینسحب علیها حکم النفی فیلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد کذا فی التلویح کقوله تعالی قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰی فی جواب مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ فلو لم یکن مثل هذا الکلام للسلب الکلی لم یستقم فی الرد علیهم الایجاب الجزئی وهو قوله قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتَابَ الَّذِیْ الآیة وایضا ان النکرة فی موضع الشرط اذا کان مثبتا عام فی طرف النفی فان قال ان ضربت رجلا فکذا معناہ لا اضرب رجلا لان الیمین للمنع ههنا وکذا النکرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان یجالس کل رجل عالم وکقوله تعالی وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَیْرٌ مِّنْ مُّشْرِکٍ وقوله قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ خَیْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ کذا فی التنقیح هذا ثم عموم النکرة المنفیة قیل وضعی وقیل بل عقلی یثبت لضرورة ان انتفاء الحقیقة

او الفرد المبہم لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد و نوقش فیہ بان انتفاء الحقیقۃ یتاتی بانتفاء فرد فقط لاتحادہا بہ وکذا انتفاء المبہم یجوز بانتفاء ای معین کان ولک ان تقول ایضا لو کان عقلیا لما صح التخلف وقد ذکروا ان لا رجل بالرفع یقصد بہ نفی الجنس بقید الوحدۃ فیصح بل رجلان بعدہ ولذا قال صاحب الکشاف قراءۃ الفتح فی لاریب فیہ توجب الاستغراق والرفع تجوزہ وانکر ابن الہمام الفرق بین الوجہین فاوجب الاستغراق فیہما بشرط عدم الاضراب او قرینۃ اخری ثم النکرۃ فی الاثبات لاتعم غالبا الا مقرونۃ بکلمۃ کل واما اقترانہا بہا فی النفی فقال عبد القاہر تقدیم النفی علی کلمۃ کل لسلب العموم وعکسہ لعموم السلب کذا فی المختصر ولما ذکر اقسام العام اراد ان یذکر قصرہ فقال **ثم العام** ای بعد ما ذکرنا انحاء العام فہو **اما مقصور** علی بعض افرادہ **او غیرہ** ای غیر مقصور وقصر العام علی بعض ما یتناولہ تخصیص عند الشافعیۃ کذا فی التلویح ای سواء کان بمستقل او غیرہ فالقصر والتخصیص واحد عندہم وعند الحنفیۃ التخصیص اخص منہ وہو ما کان بمستقل والقصر اعم منہ ومن غیرہ ثم اعلم انہم اختلفوا فی العام الذی اخرج منہ البعض ہل ہو حقیقۃ فی الباقی ام مجاز فالجمہور علی انہ مجاز وقالت الحنابلۃ حقیقۃ وقال ابو بکر الرازی حقیقۃ ان کان الباقی غیر منحصر ای لہ کثرۃ یعسر العلم بقدرہا والا فمجاز وقال ابو الحسین البصری حقیقۃ ان کان بغیر مستقل من شرط او صفۃ او استثناء او غایۃ ومجاز ان کان بمستقل منہ عقلی او سمعی وقال القاضی ابو بکر حقیقۃ ان کان بشرط او استثناء لا صفۃ وغیرہما وقال القاضی عبد الجبار حقیقۃ ان کان بشرط او صفۃ لا استثناء وغیرہ وقیل حقیقۃ ان کان بدلیل لفظی اتصل او انفصل وقال امام الحرمین حقیقۃ فی تناولہ مجاز فی الاقتصار علیہ کذا فی التلویح **مسئلہ** یجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص و علیہ الصیرفی والبیضاوی ونقل الغزالی والآمدی وابن الحاجب وغیرہم الاجماع علی المنع من العمل بہ قبل البحث عن المخصص وفی التقریر عن تاج الدین السبکی دعوی الاجماع ممنوعۃ اذ المسئلۃ مشہورۃ بالخلاف والنقل غیر مطابق فقد حکی الاستاذ ابو اسحق الاسفراینی وابو اسحق الشیرازی وغیرہم وجری علیہ الامام الرازی واتباعہ وحکی الاستاذ الاتفاق علی التمسک قبل البحث فی حیوتہ صلی اللہ علیہ وسلم وبالجملۃ لم ینقل من واحد من الصحابۃ

فقط التوقف فی العام الی البحث عن المخصص ولا انکار احد منہم فی المناظرات علی من تمسک
بالعام قبل البحث عن المخصص وکذا فی القرن الثانی والثالث والحنفیة یوجبون العمل
به قبل البحث واستقر هذا المذهب الی الآن فاین الاجماع ودلائل الفریقین فی
المسلم مع شرحه لبحر العلوم والمغتنم **والمقصور اما مقصور بامر مستقل**
وهو ما لیس له تعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسه سواء کان کلاما اولم یکن لهذا
عممه وقال **کالکلام المستقل** فی الافادة کما قال الشارع مثلا اقتلوا المشرکین ولا
تقتلوا اهل الذمة **والعقل** نحو خالق کل شیء فیعلم ضرورة ان الله تعالی مخصوص
منه وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبیل **وقرائن الحال**
کما اذا قیل لمن کان له عبید مطیعون حاضرون لخدمته وعبید عاصون ابقوا
منه لا تضرب عبدا فان الحال تدل علی ان هذا العام مقصور بالعبید الذین اطاعوه
وخدموه ومن المخصص المستقل الحس نحو اوتیت من کل شیء ومنه العادة نحو لا یاکل
راسا یقع علی ما کان متعارفا عادة بان یکبس فی التنانیر ویباع مشویا وان کان یشمل
راس کل حیوان اذ لا یدخل فیه عادة راس العصفور والجراد وباعتبار اختلاف العادات
بحسب الازمنة والامکنة خصه ابو حنیفة اولا براس البقر والغنم والابل وثانیا
براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة کذا فی التلویح ومنه کون بعض الافراد ناقصا
نحو کل مملوک لی فهو حر لا یقع علی المکاتب ومنه کون بعض الافراد زائدا کالفاکهة
لا یقع علی العنب لان فیه معنی زائدا علی التفکه ای التلذذ والتنعم وهو الغذائیة
وقوام البدن **وتسمی هذه الامور مخصصات** لعله اختار مذهب الحنفیة
لاطلاقهم المخصص بالمذکورات فحسب لا بما بعدها لانهم یقولون ان التخصیص
به لیس بتخصیص بل ان کان بالا واخواتها فاستثناء والا فان کان بان وما
یؤدی مؤداها فشرط والا فان کان بالی وما یفید معناها فغایته والا فصفة
نحو فی الغنم السائمة زکوة فان قیل قد صرح اهل الاصول ان المتراخی ناسخ لا مخصص
والمخصص المستقل حیث لم یقید بعدم التراخی قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول
النسخ فلا یقید بعدم التراخی ولهذا یقال النسخ تخصیص وقد یطلق علی ما یقابله
وهو المقید بعدم التراخی والقول بان التخصیص لا یطلق الا علی غیر المتراخی یوجب

بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنة والاجماع و
تخصیص بعض الآیات بالبعض مع التراخی کذا فی التلویح **او مقصور بغیره**
ای غیر المستقل وهو کلام یتعلق بصدر الکلام ولایکون تاما بنفسه لایقال انه
غیر شامل للشرط المتقدم علی الجزاء والاستثناء المتقدم علی المستثنی منه نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وماجاء فی الا زیدا احد لتعلقهما باٰخر الکلام لا بصدره
ولا للوصف بالجمل نحو ولا تکرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل لیس زیدا
ولایکون زیدا لانه کلام تام لانا نقول المراد بصدر الکلام ماهو متقدم فی الاعتبار
سواء قدم فی الذکر او اخر والمراد بالکلام الغیر التام ما لایفید المعنی لو ذکر منفردا
والجمل الوصفیة والاستثناء بمثل لیس زیدا ولایکون زیدا کذلک لاحتیاجها الی مرجع
الضمیر و تمام الکلام فی التلویح **کالاستثناء والشرط والوصف** فالاستثناء
یوجب قصر العام علی بعض افراده والشرط یوجب قصر صدر الکلام علی بعض التقادیر
نحو ان دخلت الدار فانت طالق والصفة توجب القصر علی ما توجد فیه الصفة نحو
فی الابل السائمة زکوة **والبدل** والمراد منه بدل البعض فهو من قبیل ذکر العام وارادة
الخاص وفی المغتنم ومن المخصصات بدل البعض نحو اکرم بنی تمیم العلماء منهم ذکره
ابن الحاجب قال السبکی لم یذکره الاکثرون لان المبدل منه فی نیة الطرح وفی
التقریر فیه نظر اذ ما علیه المحققون کالزمخشری ان المبدل منه فی غیر بدل الغلط
لیس فی حکم المهدر المطرح بل هو للتمهید والتوطیة ولیفاد بمجموعهما فضل تاکید و
تبیین لایکون فی الافراد ثم فی التحریر ولایخفی ان التخصیص بالشرط والصفة والغایة والبدل
لایتصور عند الحنفیة لنفیهم المفهوم المخالف والتخصیص بها انما یبتنی علیه وفی المسلم
الظاهر ان التخصیص بمعنی القصر اتفاق وانما الخلاف فی اثبات النقیض اقول قصر العام علی
المذکور یستلزم اثبات نقیضه لغیره والا ارتفع النقیضان الا ان یراد القصر بمعنی عدم
التعرض لغیره ولکن لیس ذلک من التخصیص فی شیء والا کان کل کلام مفید للتخصیصات
بعدد اجزائه ولا قائل به انتہی ثم من المخصصات المتصلة الغایة ایضا لانها توجب القصر علی
البعض الذی جعل الغایة حدا له نحو قوله تعالی فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وعلی
ماوراء الغایة نحو اتموا الصیام الی اللیل کذا فی التوضیح ثم اراد ان یذکر حکم العام فقال

العام قطعی ای یثبت حکمه فی جمیع ما یتناوله من الافراد قطعا ویقینا هذا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرین وعند جمهور الفقهاء والمتکلمین ثبوت حکمه فیما یتناوله ظنا وهو مذهب الشافعی والمختار عند مشائخ سمرقند حتی یفید وجوب العمل دون الاعتقاد ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس وقال عامة الاشاعرة حکمه التوقف حتی یقوم دلیل عموم او خصوص وعند الثلجی والجبائی الجزم بالخصوص کالواحد فی الجنس والثلثة فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک کذا فی التلویح ثم اعلم ان القطعی قد یطلق ویراد به ما لا یحتمل الخلاف اصلا ولا یجوزه العقل ولو مرجوحا ضعیفا وقد یراد به ما لا یحتمل الخلاف احتمالا ناشیا عن دلیل وان احتمل احتمالا کاحتمال الاشتراک کلا المعنیین فی انه لا یخطر بالبال الخلاف اصلا ولا یحتمله عند اهل اللسان ویفترقان فی انه لو تصور الخلاف لما جوز العقل فی الاول اصلا ویجوز فی الثانی تجویزا عقلیا ویعد اهل المحاورة کلا احتمال ولا یعتبر فی المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنی الثانی فالعام عند نا یدل علی العموم ولا یحتمل الخصوص احتمالا یعد فی المحاورة احتمالا بل ینسب اهلها مُبدیه الی السخافة وهذا کالخاص بعینه کذا فی شرح المسلم لبحر العلوم ولهذا قال کالخاص بین حکم العام قصدا واشار الی حکم الخاص لهذا رومًا للاختصار ولا خلاف بین الجمهور ان موجب الخاص قطعی وانما الخلاف فی العام کما عرفت لهذا لا یجوز تخصیصه بخبر الواحد لکونه ظنی الثبوت ولا بالقیاس لکونه ظنی الدلالة ولذا لم یجوزوا تخصیص قوله تعالی ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه بقوله صلی الله علیه وسلم المؤمن یذبح علی اسم الله تعالی سمّی او لم یسم مالم یتعمد ولا بالقیاس علی الناسی عند الحنفیة ای اکثرهم فان السمرقندیون منهم یقولون انه یوجب الحکم ظنا لا قطعا واستدلوا انه موضوع للعموم قطعا فالعموم مدلول له وثابت له قطعا الا ان اللفظ لا یحتمل غیر الموضوع له کالخاص الا بدلیل صارف عنه وحینئذ لا نزاع فی الخصوص کذا فی المسلم مشروحا واعترض علیه ان ثبوت المدلول للفظ قطعًا مطلقا ممنوع وانما یثبت لو لم یحتمل الانصراف عنه بدلیل وههنا قد دل کثرة التخصیص حتی صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا علی ان احتمال التخصیص قائم فی کل عام وان ارید ان الدلالة علی العموم لازمة

قطعا فلا کلام فیہ وانما الکلام فی الارادۃ ولیست لازمۃ قطعا والجواب عندنا
من ضروریۃ العربیۃ ان اللفظ المجرد من القرینۃ الصارفۃ الظاھرۃ یتبادر منہ
الموضوع لہ ولایحتمل غیرہ فی العرف والمحاورۃ ومن اراد غیر الموضوع لہ ینسب الی المکرو
واما کثرۃ وقوع التخصیص بالانواع المختلفۃ حسب اقتضاء القرائن الصارفۃ
لایورث الاحتمال فی العام المجرد اصلا والکلام ھھنا فی العام المجرد عن القرائن فلا
مجال للاحتمال کالخاص وتمام الکلام فی فواتح الرحموت وسائر المبسوطات
وایضا لو جاز ارادۃ البعض بلا دلیل لارتفع الامان عن اللغۃ والشرع ولزم
التلبیس واجیب بمنع الملازمۃ بان الظن واجب العمل فلا یرتفع الامان وھذا
الجواب لیس بشئ اذ المقصود لو اعتبر عرفا ومحاورۃ احتمال ارادۃ البعض ارتفع
الامان فی کل لفظ عاما کان او خاصا لان الکل سواسیۃ فی احتمال ارادۃ غیر
الموضوع لہ ولیس المقصود ارتفاع الامان بعدم صحۃ العمل حتی یجاب بان العمل
واجب بالظن **خلافا للشافعیۃ** ای اکثرھم والمالکیۃ وبعض الحنفیۃ کالشیخ
ابی منصور الماتریدی رح وجماعۃ من المشائخ فانھم قالوا ان العام لیس بقطعی بل
یوجب الحکم ظنا وتمسکوا بان کل عام یحتمل التخصص احتمالا عن دلیل فانہ شائع
ولھذا یؤکد بکل واجمعین فلولا الاحتمال لما احتیج الی التاکید وفیہ بحث من وجھین
الاول ان قولکم کل عام الخ وما بمعناہ من ما من عام والا وقد خص منہ البعض لایخلو
اما ان یکون مخصصا اولا فعلی الاول لایکون حجۃ وعلی الثانی یکون مناقضا للدعوی
والثانی خرج عن عمومہ مثل قولہ تعالی ان اللہ بکل شئ علیم وقولہ تعالی وللہ ما فی
السموات وما فی الارض فیکون مخصصا ھذا ما فھم المحرر عن بعض حواشی التلویح ولجاب
عنہ بحر العلوم ایضا فی شرح المسلم بان الدلیل جار فی الخاص ایضا لان الاستعارۃ
شائع کثیرۃ فی الاشعار وکلام البلغاء حتی وقع المثل ان الشعر کلہ کذب فیحتمل کل خاص واقع
فی محاورات البلغاء التجوز وکثرتہ دلیل علیہ فما ھو جوابکم فھو جوابنا ویمکن الجواب
عنہ ان احتمال التجوز ثابت فی العام ایضا مع احتمال التخصیص فکان الاحتمال فیہ
اکثر واقوی فیجوز ان یؤثر فی رفع القطع والیقین واجیب عنہ فی التوضیح ایضا بمنع
شیوع التخصیص المورث للشبھۃ وھو التخصیص بکلام مستقل متصل بل ھو اقل قلیل

ورده فی التلویح بان شیوع قصر العام علی بعض مسمیاته کاف فی ایراث شبہۃ البعضیۃ
فی کل عام سواء سمی تخصیصا اصطلاحا اولا وتمامہ فیہ ثم اراد ان یبین حکم
المطلق ایضا مع الاشارۃ الی حکم المقید وبیان الخلاف فقال **المطلق یجری علی**
اطلاقہ کما ان المقید یجری علی تقییدہ وبیان مواضع جریانہ علی اطلاقہ وحلہ
علی المقید ما فی التنقیح والتوضیح من انہما اذا وردا فان اختلف الحکم لم یحمل المطلق علی
المقید بل یبقی المطلق علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ الا فی کل موضع یکون الحکمان المذکوران
مختلفین لکن یستلزم احدہما حکما غیر مذکور فوجب تقیید الآخر مثل اعتق عنی رقبۃ
ولا تملکنی رقبۃ کافرۃ فان احد الحکمین ایجاب الاعتاق والثانی نفی تملیک الکافرۃ وہما
مختلفان لکن نفی تملیک الکافرۃ یستلزم نفی اعتاقہا ضرورۃ ان ایجاب الاعتاق یستلزم
ایجاب التملیک ونفی اللازم یستلزم نفی الملزوم فصار کانہ قال لا تعتق عنی رقبۃ کافرۃ
ثم ہذا اوجب تقیید الاول ای ایجاب الاعتاق بالمؤمنۃ ہذا ودل عدم تقیید صاحب
التوضیح ہذا الموضع بالخلاف علی الاتفاق وان اتحد الحکم فان اختلفت الحادثۃ ککفارۃ
الیمین وکفارۃ القتل لا یحمل المطلق عند الحنفیۃ رحمہ ویحمل عند الشافعیۃ رحمہ وان اتحدت
الحادثۃ کصدقۃ الفطرۃ مثلا فان دخل النص المطلق والمقید علی السبب نحو ادوا
عن کل حر وعبد وادوا عن کل حر وعبد من المسلمین فان الراس سبب لوجوب صدقۃ
الفطر ویدل احدہما علی ان الراس المطلق سبب وفی الآخر علی ان الراس المسلم سبب لم یحمل
عندہم بل یجب العمل بکل واحد منہما اذ لا تنافی فی الاسباب فیمکن ان یکون المطلق
سببا والمقید سببا خلافا لہم وان دخلا علی الحکم مع اتحاد الحادثۃ نحو فصیام ثلثۃ
ایام مع قراءۃ ابن مسعود رہ وہی ثلثۃ ایام متتابعات فیحمل ثلثۃ ایام علی ثلثۃ مع التتابع
بالاتفاق لامتناع الجمع بینہما فان المطلق یوجب اجزاء غیر المتتابع والمقید یوجب عدم
اجزائہ ہذا اذا کان الحکم مثبتا فان کان منفیا نحو لا تعتق رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافرۃ
لم یحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا ولہذا قال **الا عند اتحاد الحکم والسبب**
کما عرفت ان صیام ثلثۃ ایام غیر جار علی اطلاقہ بل محمولۃ علی ثلثۃ متتابعات فان الحکم
وہو وجوب الصیام والسبب وہو الیمین متحدان وفی التلویح والشافعی انما لم یشترط
التتابع لانہ لا عمل عندہ بالقراءۃ الغیر المتواترۃ مشہورۃ کانت او غیر مشہورۃ فالمثال المتفق

المتفق علیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی صُم شہرین وروی صُم شہرین متتابعین انتہی **عندہم** ای عند الحنفیہ رہ واستدل لہ فی التوضیح بقولہ تعالی لَا تَسْاَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ الآیۃ فان التقید یوجب التغلیظ والمساءۃ کما فی بقرۃ بنی اسرائیل وبقول بن عباس رض ابہموا ما ابہم اللہ واتبعوا ما بیّن اللہ وبان اعمال الدلیلین واجب ما امکن وتمام الکلام فی التلویح **خلافا** لہم ای للشافعیہ واستدلوا بان فی الحمل عملا بالدلیلین لان الحمل بالمقید عمل بالمطلق من غیر عکس کذا فی المنہاج واجیب فی التلویح والتحریر بان العمل بالمطلق باطلاقہ انما ہو بان یجزی کل فرد منہ وہو ینا فی حملہ علی المقید وبان المطلق ساکت والمقید ناطق فہو اولی واجیب فی التوضیح نعم ان المقید اولی لکن اذا تعارضا ولا تعارض الا فی اتحاد الحادثۃ والحکم کما فی ثلثۃ ایام متتابعات انتہی فنقول بالحمل ہہنا وبان فی الحمل احتیاط بالخروج عن العہدۃ بیقین اذ الآتی بالمقید آت بالمطلق دون العکس واجاب صاحب المسلم بان لا تقریب فی النسخ کذلک لانہ ایضا موجب للعمل بالمقید وفیہ الخروج عن العہدۃ واما ان ہذا القید مراد فی بدء الامر ثابت بعد ورود المقید فہذا الامر زائد لا یدل علیہ الدلیل ولو قیل البیان اسہل من النسخ فیحمل علیہ قلنا لا نسلم ان البیان اسہل فی الکلامین المستقلین المتعارضین والاستدلال بندرۃ النسخ من البیان لا یکاد یصح فی المستقلین بل الاکثر فیہما انتساخ احدہما من الآخر انتہی مشروحا وتمام الکلام فیہ والمغتنم وسائر المبسوطات ولما اورد بحث اللفظ باعتبار الوضع فہذا **بحث اللفظ من حیث الاستعمال** ای استعمال ہذا اللفظ فی المعنی **فاللفظ من حیث الاستعمال** ای المستعمل استعمالا صحیحا جاریا علی القانون **اما حقیقۃ** وہی الکلمۃ المستعملۃ فیما وضعت لہ من حیث ہو کذلک وتنقسم الی لغویۃ وعرفیۃ کدابۃ واصطلاحیۃ کالمنع والنقض وشرعیۃ کالصلوۃ والزکوۃ **واما مجاز** وہو الکلمۃ المستعملۃ فی غیر الموضوع لہ بعلاقۃ واتصال سواء کان من حیث اللغۃ ونحوہا مما مر آنفا **واما صریح** وہو الکلمۃ المستعملۃ التی لم یستتر المراد منہا **واما کنایۃ** وہی الکلمۃ المستعملۃ التی استتر المراد منہا ووجہ الضبط ان اللفظ ان استعمل فی معناہ الموضوع لہ فحقیقۃ او فی غیرہ

الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية
فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام والقسم
الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح
كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز كذا فى بعض شروح المنار و
تفصيل المقام ما فى التلويح من ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة و
المجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح
ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر
المراد منه فى نفسه سواء كان المراد بها معنى حقيقيا او معنى مجازيا واما عند
علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ
استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه
الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد بطول
النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى
الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه
وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة
المعنى ولو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط
بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان
المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة
والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من
يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره لا يقال
فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا
ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية

انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى انتهى فى عدة نحو قوله تعالى
والسموات الاية او الرحمن الاية من الكنايا هفوة صريحة وكبوة مليحة لان
مذهب المحققين من السلف الصالح كالصحابة والتابعين وسائر ائمة الدين من
المتقدمين ان المتشابه هو الذى يعتقد حقيته ولا يشتغل بكيفيته وحملها على
على ما يكنى بها عنه اشتغال بكيفيتها وهذا الكلام يستدعى بسطا صالحا لكن هذا ليس
محله ثم اراد ان يبين المجاز بعض البيان وطوى الاقسام الثلثة الباقية فقال المجاز
مطلقا لا المجاز فى اللفظ تحسب اما عقلى ويسمى مجازا حكميا ومجازا فى الاثبات
واسنادا مجازيا وهو اسناد الفعل ومعناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول نحو قول
المؤمن انبت الربيع البقل + ونهاره صائم وشعر شاعر وسيل منعم وتمام الكلام
فى المختصر والمطول شرحى التلخيص للتفتازانى ثم فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان
لا يسند اليه وهو المعبر عنه بالمجاز العقلى اربعة مذاهب الاول انه مجاز فى المسند
وهو انه وضع للتسبب الحقيقى واريد به التسبب العادى وذلك قول ابن الحاجب
ورد بما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب الوضع على انه فاعل
قادرا او غير قادر سبب حقيقى او غير حقيقى والثانى انه تجوز فى المسند اليه كالربيع
مثلا وهو قول السكاكى ان الربيع استعارة بالكناية فيراد به الفاعل الحقيقى نفسه
وقال ان هذا النحو مغن عن القول بالاسناد المجازى فهو الاولى لكونه اقرب الى
الضبط واورد انه لا يكون مجازا فى المسند اليه لانه مستعمل فى معناه فمجرد الادعا
لا يوجب كونه مجازا وانه لا يكون مغنيا عن التجوز فى الاسناد والثالث انه مجاز
فى الاسناد فالاثبات والربيع مثلا على معناه وهو قول الشيخ عبد القادر وغيره من المحققين
من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب فان من تتبع استعمالات البلغاء وراجع الى
وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا والرابع قول الامام الرازى وهو انه مجاز فى المعنى
فقط واجزاء الكلام على حقائقها وذلك بان ينتقل من انبات الربيع الى انبات الله تعالى
فيصدق عليه وانما غير التعبير للمبالغة فهذا يكون من الكناية حيث ذكروا انه يراد
معناها الحقيقى لا ليتعلق به الحكم ويتوجه اليه التصديق والتكذيب بل لينتقل
عنه الى المعنى الكنائى وما فى التحرير انه استعارة تمثيلية مبنية على تشبيه الهيئة

بالهيئة عنده فوهم لان التمثيل تشبيه الهيئة مع انه ليس مقصود ههنا لم يقاربه
الامام كيف والاستعارة مجاز لغوى وقيل اللائح من كلام الامام فى نهاية الايجاز
والمحصول انه مجاز فى الاسناد على ما يراه الجمهور هذا حاصل ما فى المسلم مشروحا
والمغتنم **او لغوى** وهو فى الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له **مسئلة**
المجاز واقع فى اللغة بالضرورة الاستقرائية خلافا لابى اسحاق الاسفرائنى قال
لانه يخل بالتفاهم فان توجه الفهم الى الحقيقة وهو ممنوع لجواز وضوح القرينة
ومنقوض بوقوع المجمل لانه ايضا يخل بالفهم مع انه واقع اتفاقا ونقل عنه انه يسمى
المجاز مع القرينة حقيقة فحاصل مذهبه حينئذ ان المجاز بلا قرينة غير واقع فى اللغة
وهو صحيح موافق للجماهير فالخلاف لفظى كذا فى المسلم مشروحا **واللغوى مفرد**
وهو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له فى اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة
عدم ارادة الموضوع له **ومركب** وهو اللفظ المستعمل فى معنى شبه بمعناه الاصلى
تشبيه التمثيل وهو ما يكون وجهه منتزعا من متعدد للمبالغة فى التشبيه كما
يقال للمتردد فى امر انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فان فيه تشبيه صورة تردده
فى ذلك الامر بصورة تردد من قام ليذهب فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة
لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل فى الصورة الاولى الكلام الدال بالمطابقة على الصورة
الثانية ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخرى منتزع عن عدة امور
كما ترى **وهو التمثيل** اى هذا المجاز المركب يسمى التمثيل مطلقا من غير تقييد بقولهم
على سبيل الاستعارة وقد يقيد به لانه قد ذكر فيه المشبه به واريد المشبه كما هو
شان الاستعارة ويمتاز هذا التمثيل عن التشبيه التمثيلى بان يقال له تشبيه تمثيل او
تشبيه تمثيلى كذا فى التلخيص وشرحه المختصر للتفتازانى **والمجاز المفرد استعارة**
ان كانت العلاقة المصححة بين المعنى المجازى والحقيقى المشابهة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل
الشجاع وهى اما مصرحة وهى اطلاق اسم المشبه به على المشبه فان كان المستعار منه
اسم جنس اى غير مشتق فهى اصلية والا فتبعية ثم ان المستعار له ان تحقق حسا او عقلا
فتحقيقية والا فتخييلية ثم ان لم يقترن بما يلائم المستعار له او منه فمطلقة والا
فان اقترن بما يلائم المستعار له فمجردة وبما يلائم المستعار منه فمرشحة واما

مكنية ان لم يصرح بشئ من الارکان غیر المشبه ودل علیه بذکر ما یختص بالمشبه
به نحو انشبت المنیة اظفارها وتمام البیان فی التلخیص وشرحیه فی فن البیان
ومنه ای من المجاز المفرد فقط **الحقیقة القاصرة** وهی الکلمة المستعملة فی
بعض مسماها وجزءه وسمی اهل المیزان وغیرهم دلالتها تضمینیة قسما من الدلالة
الثلثة المشهورة وانما سمیت وضعیة لوضع ذلک اللفظ فی الجملة لا وضعه لذلک
المعنی لئلا یخرج عنها التضمن والالتزام وانما وسط به بین القسمین ردا علی من قال
انها حقیقة لا مجاز لان اللفظ ان استعمل فی تمام الموضوع له فحقیقة کاملة و
ان استعمل فی جزء الموضوع له فحقیقة قاصرة وان استعمل فی الخارج عن الموضوع
له فمجاز لحظا الی ان المجاز هو اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له والحقیقة القاصرة کذلک
لانها غیر موضوعة لجزء معناها بل لکلها فتامل **ومجاز مرسل ان** کانت العلاقة
بینهما غیر المشابهة کالید للقدرة والنعمة **لا بد فی المجاز والمنقول من علاقة**
والمراد منها ههنا امر به یستصحب احدهما للآخر ای لا بد بین المعنیین من علاقة لینتقل
منه الی الثانی الغیر المشتهر ویترک الاول وانواعها خمسة وعشرون کما فی حاشیة السید
المحقق علی العضد السببیة والمسببیة والکلیة والجزئیة واللازمیة والملزومیة والاطلاق
والتقیید والعموم والخصوص والحالیة والمحلیة والمجاورة والکون علیه والاول الیه والبدلیة
والآلیة والتشبیه والتضاد وعموم النکرة فی الاثبات واستعمال المعرف باللام للعهد الذهنی
وحذف المضاف وحذف المضاف الیه والزیادة ثم ان فی النکرة العامة فی الاثبات لا تحقق
علاقة مغائرة للتشبیه وکذا فی المعرف فی العهد الذهنی تشبیه الفرد المبهم بالواحد المخصوص
واقسام الحذف والزیادة لیس فی العلاقة المجاز اللغوی فی شئ وفی المنهاج اثنا عشر السببیة
المشتملة علی العلل الاربع من الفاعلیة وغیرها والمسببیة والمشابهة معنویة کانت او
صوریة والمضادة والکلیة والجزئیة والاستعداد والکون فیه والمجاورة والزیادة
فیه والنقصان والتعلق الحاصل بین المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة یصح
اطلاق اسم الفاعل علی اسم المفعول وعکسه واطلاق المصدر علی اسم الفاعل وقیل
خمسة المشاکلة والمشابهة والکون فیه والاول الیه والمجاورة وقیل الاربعة
الاخیرة وهذا کله رد الی الاجمال ولا تناقض کما حصر مشائخنا فی الاثنین المشابهة

والمجاورة او الاتصال معنىً اوذاتاً وهو اضبط مما ذكروه كذا فى المسلم وشرحه وغيرهما
لكنها استدراك من اشتراط العلاقة فيهما جميعا بان لا فرق بينهما اصلا مع ان
التفرقة ثابتة اذ المنقول موضوع فان الوضع تعين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من
غير قرينة فان كان هذا من تلقاء واضع اللغة فلغوى وان كان من الشارع فشرعى الخ
... والمجاز يوجد بازاء كل منهما فى الاول اى المجاز علة لصحة الاطلاق
اى مؤثرة فى صحة اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى المجازى و
مرجحة للفظ اى اللفظ المنقول من بين امثاله كاطلاق لفظ الفعل
بين سائر الالفاظ على اللفظ المخصوص فان العلاقة بين ض رب مثلا وبين معنى لفظ
الفعل لغة رجحته من بين سائر الاسماء بالنقل وهكذا سائر المنقولات من الاقسام
الثلثة واما العلة فيها اى فى صحة الاطلاق فى المنقول النقل اى لولا النقل
لما صح الاطلاق بهذا الطريق فهى اى العلاقة معتبرة فى الاول الاستعمال
اى استعمال لفظ المجازى فى المعنى الحقيقى و معتبرة فى الثانى فى النقل اى نقل
المنقول عنه الى المنقول اليه فلا يطلق لفظ الصلوة على كل دعاء بل على الاركان المخصوصة
وكذا لا يطلق لفظ الدابة على كل ما يوجد فيه الدب بل على الفرس نحوه خاصة بخلاف
الاسد مثلا فان كل من وجد فيه الشجاعة فصح اطلاقه عليه تجوزاً واستعمال فيه لكن
اللفظ اى لفظ الحقيقة لا يحمل على المعنى المجازى يعنى لا تترك الحقيقة ولا يترك
الكلام الى المجاز الا بقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم
المجاز كما هو راى علماء البيان او شرط الصحته واعتباره كما هو راى ائمة الاصول
وعرفوها بامر دال على تعين الشئ لا بالوضع وهى لفظية وهى اما ان تكون لفظا خارجا
من الكلام الذى وقع فيه المجاز او لا والاول كقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا
اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك اذ لا عذاب فى الاتيان بما خير فيه وهو
لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار اما
الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل
وقوله تعالى انا اعتدنا الآية والثانى كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان

فی عمومہ لحم السمک کما ھو مذھب مالک لانہ لحم حقیقة ولھذا لا یصح نفیہ عنہ وقد
سماہ اللہ تعالی لحمًا فی قولہ تعالی لِتَاکُلُوْا مِنْہُ لَحْمًا طَرِیًّا لکنہ تخصص بدلالة الاشتقاق
عنہ فان اصل ترکیب ھذا اللفظ یدل علی الشدة والقوة یقال التحم القتال ای اشتد
ثم سمی اللحم بھذا الاسم لقوة فیہ باعتبار تولدہ من الدم الذی ھو اقوی الاخلاط
فی الحیوان ولیس للسمک دم فھذا اللفظ قرینة دالة علی ان اللحم مجاز فی لحم السمک
وعقلیة کامتناع الحقیقة عقلا او عادةً تمیزان عن نسبة الامتناع
الی الحقیقة وفی المعنی فاعلان لہ علی ما تقرر من ان التمیز عن النسبة اما فاعل فی
المعنی او مفعول یعنی الذی یمنع ارادة الحقیقة عقل کانت ابنی لاکبر سنًا فالحقیقة
ھھنا متعذرة عقلا او عادة وان جاز عقلا وفی التلویح ھو یشمل العرف العام و
الخاص وقد یفرق بینھما باستعمال العادة فی الافعال والعرف فی الاقوال انتھی نحو لایاکل
من ھذا القدر فانہ محال فی العادة فینعقد الیمین لما یحل فی القدر وھھنا متعذرة
عادة ومقصد المصنف تمثیل القرینة العقلیة لا استیعاب ما یمنع الحقیقة اذ قد تترک
الحقیقة لتعسرھا نحو لایاکل من ھذہ الشجرة فان اکل عین الشجرة متعسر وان امکن
فیحنث بما یخرج منھا ماکولا کالثمر وان لم یوکل شئ منہ فعلی ثمنہ الی غیر ذلک من
المترکات فی المبسوطات **عمومًا او خصوصًا بالنظر الی المتکلم** وھما
ایضا تمیزان وفی المعنی مفعولان یعنی یمنع العقل والعادة او نحوھما عطف عموم الحقیقة
کما فی یمین الفور وھی ما اذا قال واللہ لا اتغدی جوابًا لمن دعاہ الی الغداء فان
حقیقة ھذا الکلام للعموم لدلالتہ لغة علی مصدر منکر واقع فی موضع النفی فیقتضی
ان یحنث بکل تغدٍّ یوجد بعد کما لو قالہ ابتداء لکنھا بالنظر الی المتکلم لانہ اخرجہ
مخرج الجواب فیتقید بالغداء المدعو وقس علیہ ما لو قال لامراتہ حین قامت ترید
الخروج ان خرجت فانت طالق فانہ یقع علی تلک الخرجة حتی لو رجعت ثم خرجت بعد
ذلک لا تطلق فالمانع ھھنا معنی یرجع الی المتکلم او خصوصھا کما اذا وکل احد رجلا بان
یخاصم المدعی علیہ عند القاضی یحمل علی مطلق الجواب لان الخصومة ھو الانکار
فقط محقًا کان المدعی او مبطلا وھو حرام شرعا لقولہ تعالی وَلَا تَنَازَعُوْا فلابد ان یصرف
الی الجواب مطلقًا بالرد والاقرار مجاز من قبیل اطلاق الخاص علی العام فلو اقر الوکیل

علی موکلہ جاز عند ابی حنیفۃ خلافا لزفر والشافعی فالمانع فی ہذا المثال ہو العادۃ لان المہجور شرعا کالمہجور عادۃ فافہم **والمجاز المتعارف** ای المعتاد عند الناس **اولی** بالارادۃ **من الحقیقۃ المہجورۃ** وہی ما یتیسر الیہ الوصول ولکن الناس ترکوہ وہو اما عادۃ کما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان فان وضع القدم فی الدار حافیا من خارج بدون ان یدخل فیہا ممکن لکن الناس ہجروہ وترکوہ فیراد بہ الدخول للعرف ولو وضع القدم فی الدار من غیر دخول لم یحنث لانہ مہجور او شرعا کما مر من التوکیل بالخصومۃ وکما اذا حلف لا ینکح اجنبیۃ فیحمل النکاح علی العقد دون الوطی الذی وضع لہ فی اللغۃ لانہ مہجور شرعا فلا یحنث بالزنا فی ہذا الحلف ومن الحقیقۃ المتعذرۃ ایضا والمتعذر ما لا یتوصل الیہ الا بمشقۃ کما فی الحلف بالاکل من ہذہ النخلۃ کذا فی التحقیق وعلی ہذا یکون الاکل المذکور من قبیل المتعذر وقد یجعل من جنس المتعسر کما جعلہ فی المسلم وقدمر **بالاتفاق** بین الائمۃ الثلثۃ للحنفیۃ **وہکذا المجاز المتعارف اولی من الحقیقۃ المستعملۃ** فی العادۃ یعنی لو کان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقیقۃ او غالبا فی الفہم من اللفظ فہو اولی بالارادۃ **عندہما** ای عند صاحبی ابی حنیفۃ فالاولیۃ اما للمجاز فقط فی روایۃ واما لعموم المجاز فی روایۃ لتبادر المعنی المجازی وقیل متساویان فیتوقف حتی یتعین احدہما بالدلیل وینبغی ان یکون النزاع فیما اذا لم یکن مبناہ علی العرف کالایمان لان ما یکون مبناہ علی العرف یفہم منہ المتعارف باللغۃ ولہذا افتوا بعدم الحنث عندہ باکل لحم آدمی فی حلفہ لا یاکل لحما اذا کان الحالف مسلما مع ان اللحم حقیقۃ یصدق علی لحم الآدمی کذا فی المسلم وشرحہ ورد علیہ شارحہ بحر العلوم وصاحب المغتنم بما حاصلہ بان تخصیص الخلاف بغیر الایمان خلاف ما صرحوا بہ من الاختلاف فی بعض مسائل الایمان لان مسئلۃ الفرات والحنطۃ ایضا فی الیمین الذی مبناہ علی العرف انتہی ومثالہ ما اذا حلف لا یاکل من ہذہ الحنطۃ او لا یشرب من ہذا الفرات فان حقیقۃ الاول الاکل من عین الحنطۃ وہی مستعملۃ لانہا تغلی وتقلی وتوکل قضما ولکن المجاز وہو الخبز غالب الاستعمال فی العادۃ وحقیقۃ الثانی الشرب من الفرات بطریق الکرع ومستعملۃ کما ہو معتاد اہل البوادی ولکن المجاز غالب الاستعمال وہو ان یشرب من

من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعندهما يحنث اذا اكل من الخبز او من الخبز وعين الحنطة فى الاول وفى الثانى بالاناء والغرف او بهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه وعند ابى حنيفة الحقيقة المستعملة اولى لاصالة المعنى الحقيقى فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة فى الاول واذا شرب بالكرع فقط فى الثانى هذا محصل ما فى بعض شروح المنار **من شرائط صحة المجاز امكان الحقيقة عندهما** اى عند صاحبيه ومما ينبغى ان يعلم انه لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة لعدم ثبوته الا عند فواتها وتعذر العمل بها ولهذا يحتاج الى القرينة بخلاف الحقيقة لعدم كونها محتاجة اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب لكنهم اختلفوا فى جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم فلا بد عنده لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقى فيصار الى المعنى المجازى وفى المسلم مشروطا فيكفى صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو الحق بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واستعمال البلغاء وعندهما الخلفية فى الحكم فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابنى مقولا لاكبر سنا اى لمن لا يولد له مثله عن مثله يوجب العتق عنده لوجود الشرط وهو صحة المجاز واستحالة الحقيقة حذرا عن اللغو ولا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قيل الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما امكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخلفية فى الحكم لا يوجب امكانه بخلاف الخلفية فى الحنث للبر فانه انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لا شك ان المجاز لا بد له من محل صحيح متحقق فيه فيخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث انه يصح حكمه المفاد عنه حين التركيب هذا ما افاده بحر العلوم فى شرحه وانما قال شرائط بلفظ الجمع لان للمجاز شروطا من نحو العلاقة والقرينة كما مر متنا

ولما تم بحث اللفظ من حيث الاستعمال فهذا بحث اللفظ من حيث انواع
الدلالة على المعنى فهي على الموضوع له اوجزئه اولازمه المتاخر فالمعنى الذي يدل
عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له اوجزئه اولازمه المتاخر اولايكون كذلك
والاول اما ان يكون سوق الكلام له فدلالته عليه عبارة والافاشارة والثاني ان
كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والافان كان يوجد في ذلك
المعنى علة يفهمه كل من يعرف وضع اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة
النص والافلادلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة
ويحصل باعتبارها تقسيم اللفظ لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او
الاقتضاء اوالدلالة كذا في التلويح مطابقا لما في التوضيح فصح ان الدلالة انواع للفظ
يدل على المعنى **عبارة** وهو ما سيق الكلام له واريد به قصدا كما لو قيل الصلوة
فريضة لقوله تعالى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ والزنا حرام لقوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا فهذا
وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته **واشارة** هو ما ثبت بالنظم
مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كقوله تعالى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الاية سيق لاستحقاق
سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وعلى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ
رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى
الآباء **ودلالة** وهو ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا وفي التوضيح ويسمى فحوى
الخطاب كقوله تعالى وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو
الاذى موجود في الضرب بل هو اشد وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة
نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة وهو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بالاولى لان الصبر عنهما
اشد والداعية اكثر انتهى **واقتضاء** ويقال له المقتضى وهو زيادة على
النص ثبت شرطا لما لم يستغن عنه قال بعض شراح متن الحسامي ومثاله المشهور
قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال اعتقتُ فان هذا الامر يقتضي
ثبوت الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله صلى الله عليه وسلم
لاعتق فيما لايملكه ابن آدم والملك يقتضي سببا وهو البيع فثبت البيع سابقا

على الاعتاق فكانه قال بع عبدك عنى بالف درهم ثم كن وكيلى فى الاعتاق و
مثاله من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون
الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فالملك ثابت بطريق الاقتضاء انتهى ثم نصب
الالفاظ الاربعة على التميز ويضيفون هذه الاسماء الى النص عند ذكرها ووجه
الضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم
اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثانى ان كان
الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة او شرعا فهو اقتضاء والا فهو التمسكات
الفاسدة كذا فى التلويح وتمام الكلام فى هذا المقام فى الزبر المبسوطة **وقيل**
اللفظ يدل على المعنى **مخالفة** ايضا كما يدل عبارة ونحوه اى بطريق مفهوم
المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق
وهو اى كون اللفظ دالا على المعنى بطريق مفهوم المخالفة **مذهب الشافعية**
اى عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم
فدلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ما سمى الحنفية عبارة
واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ فى محل
النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى يسمونه دلالة
النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم
ويسمونه دليل الخطاب هو المعبر عنه عندهم بتخصيص الشئ بالذكر كذا قال بعض شراح
الحسامى فمفهوم الموافقة هو دلالة النص ولهذا لم يجعله مقولا لقيل ثم لمفهوم المخالفة
شرائط على ما فى التوضيح والمسلم وغيرهما وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به
ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة
نص ورد فى المنطوق او بقياسه عليه ولا خرج المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم
اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم
فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن
فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم

١٢ من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت المنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه لم

فحينئذ لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون المنطوق لسؤال وحادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على
وقوعه فى الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على
عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بان السامع يجهل فى الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا
ان فى الابل السائمة زكوة فلا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فهذه
شرائط مفهوم المخالفة ثم له اقسام مذكورة فيهما وفى المغتنم وغيرها وستعرف
بعضها منها متنا فلا نطيل الكلام بذكرها **والترجيح عند التعارض**
اى معارضة كل واحد من هذه الاقسام مع الآخر منها مبتدء خبره **على ترتيب الذكر**
وهذا هو مختار الحنفية وفى المغتنم اذا وقع التعارض بين اثنين من الاقسام
الاربعة قدم الحنفية ما هو اقدم وضعا فالعبارة على الاشارة وهى على الدلالة
وهى على الاقتضاء وكلها مقدم على القياس وفى المسلم وفيه ما فيه وفى حواشيه
لان ترجيح ما لا يقصد اصلا كالاشارة على ما يقصد كالدلالة وما كان ضروريا
محل بحث قيل ربما كان القياس لقوة الظن فيه اقوى من عبارة ظنية كالعام
المخصوص ولعلهم انما حكموا بذلك مجملا من حيث النظر الى مفهومات الاقسام
لا الى خصوصيات المواد انتهى ومثال التعارض ما قال الشافعى الكفارة تجب فى القتل
اذ لما وجبت فى القتل الخطأ مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة فوجوبها فى العمد اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها فهو مشير الى عدم وجوب الكفارة فيه لانه
تعالى جعل كل جزاءه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام فوجوب الكفارة مؤذن بان
هذا بعض الجزاء فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة
على الدلالة كذا فى التحقيق وهكذا البواقى **ومفهوم اللقب** وهو ثبوت الحكم
للمنطوق فيما وراء اللقب والمراد به ما يعم الجنس كما يدل عليه كلام التوضيح حيث
قال من مفهوم المخالفة تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفى الحكم عما عداه انتهى فاعتبار هذا المفهوم من جملة المفاهيم **باطل** على ما عليه

الجمهور من ائمة الاصول والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود
اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر وكذب وان غير زيد ليس
بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى ويبطل اجماع العلماء على جواز التعليل
فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه خلافا لبعض
الاصوليين من بعض الحنابلة والمنداد من المالكية وابي بكر الدقاق والصيرفي
وابي حامد المروزي من الشافعية قيل وقع الالزام بلزوم الكفر والكذب المذكورين
للدقاق ببغداد فتوقف واستدل القائلون بهذا المفهوم ان الانصار فهموا
من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل
بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال واجيب عنه بانهم انما فهموا عدم
وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا
ومرة دلالة كما في التقاء الختانين وتمسكوا ايضا بانه لو قال الرجل لخصمه
ليست امي زانية فيتبادر نسبة الزنا الى ام الخصم ولذا وجب الحد عند مالك
واحمد واجيب بان فهم ذلك من القرائن الحالية لا من اللغة كذا في التوضيح والمغتنم
كابي ثور رض من القائلين بمفهوم اللقب وهو كان اماما مجتهدا مستقلا قال النووي
في تهذيب الاسماء هو صاحب مذهب مستقل وقال اليافعي في مرآة الجنان
انه احد الاعلام برع في العلم ولم يقلد احدا وقال الذهبي هو الامام المجتهد المستقل
وفي اسماء الفقهاء كان اولا على مذهب ابي حنيفة ثم انتقل الى مذهب الشافعي ثم
بلغ درجة الاجتهاد المستقل وشاع مذهبه وكثر اتباعه وكان سيد الطائفة جنيد
اولا على مذهبه وكان اتباعه الى القرن الخامس كذا في الجنة ومفهوم الشرط
مبتدأ وهو ما دخل عليه احد الحرفين ان واذا او ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية
الاول ومسببية الثاني وهذا هو الشرط اللغوي وهو المراد ههنا لا الشرعي ولا العقلي
وفي المغتنم وهو كالصفة بل اقوى ولذا قال به بعض من لا يقول بالصفة
كالباقلاني وعبد الجبار ومما تمسك به من اثبته بانه يلزم من انتفائه انتفاء

المشروط واورد عليه ان الكلام فى الشرط النحوى ولا يلزم انتفاء الجزاء بانتفائه لجواز عدم كونه شرطا بمعنى الموقوف عليه عقلا وشرعا وتمامه فيه **والظرف** اى مفهوم الزمان كقوله تعالى الحج اشهر معلومات ومفهوم المكان نحو جلست امام زيد ولم يذكرها الاكثرون لكونهما داخلين فى مفهوم الصفة باعتبار المتعلق **والحال** وهى مايبين هيئة الفاعل والمفعول او كليهما نحو جاءنى رجل راكبا ولم يذكرها اهل الاصول فى كتبهم مستبدا لكونها ايضا داخلة فى مفهوم الصفة **والوصف** والمراد به عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون به النعت النحوى فقط وقال به الشافعى واحمد والشيخ الاشعرى وامام الحرمين وكثير ونفاه ابو حنيفة والقاضى الباقلانى والغزالى والمعتزلة الا ابا عبد الله البصرى فانه اثبته فى بعض الصور كذا فى المغتنم ومثاله قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الاماء غير المؤمنات ومما تمسكوا به انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجيب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وتمام الكلام فى المبسوطات ومن انواع مفهوم المخالفة مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى او حتى والى العمل به ذهب الجمهور والباقلانى والغزالى وحكى ابن برهان الاتفاق عليه ولم يخالف فى ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدى ومنها مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا او ناقصا وذهب اليه الشافعى واحمد وبه قال مالك وداؤد الظاهرى وصاحب الهداية من الحنفية ومنها مفهوم الحصر وهو انواع اقواها ما والا وهو من قبيل المنطوق وبه جزم ابو اسحق الشيرازى ورجحه القرافى وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح وتمام الكلام فى شرح المسلم والمغتنم وغيرهما **صحيح** خبر المبتدأ **عند الشافعية** اى اكثرهم وخصهم بالذكر وان كان صحة المفهوم المذكور مذهب لغيرهم ايضا لانهم القدوة فى ذلك العمدة هنالك لكونهم اكثر اصوليا ممن عداه **اذا ثبت ان ليس لتلك الاشياء المذكورة فائدة غير الاحتراز** عن المسكوت الذى يثبت فيه خلاف حكم المنطوق لانها تذكر لفوائد اخر ايضا كما ان

الوصف مثلا یکون للکشف مثل الجسم الطویل العریض العمیق او المدح او الذم نحو
بسم اللہ الرحمن الرحیم واعوذ باللہ من الشیطن الرجیم او التاکید نحو نفخة واحدة فانہ
لیس من التخصیص بالوصف فی شئ وهکذا البواقی ثم هذا **بحث اللفظ**
من حیث مراتب الدلالة ظهورا وخفاء هکذا فی النسخة المطبوعة
عندی فحسب وعندی ان الصواب زیادة هذا القول فمن حیث ظهورها ای الدلالة
فهو اما منصوص من المص لکنه سقط من قلم بعض النساخ والا فلا ریب فی تقدیره
بقرینة قوله ومن حیث خفائها فلا غبار حینئذ اذ ربما تقدر اشیاء علی حسب ما
تقتضیه القرائن کما لا یخفی علی الممارس **ظاهر** وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصیغة
ونص هو ما ازداد وضوحا علی الظاهر لمعنی من المتکلم لا فی نفس الصیغة **ومحکم** وهو
ما احکم المراد به عن احتمال النسخ والتبدیل **ومفسر** وهو ما ازداد وضوحا علی النص علی
وجه لا یبقی معه احتمال التاویل والتخصیص والاولی تاخیر المحکم وتقدیم المفسر لاحقا بالنص
کما هو المشهور علی ما جری علیه ارباب المتون الحنفیة کالتنقیح وغیره ارتقاء من الادنی
الی الاعلی فی الظهور والوضوح ومن الاعم الی الاخص ولان هذا جری منه علی مصطلحهم
اذ ما اصطلح علی هذا الترتیب والرسوم المذکورة غیرهم کما لا یخفی علی من طالع اسفار
ارباب التحقیق ومنهم المص کالمغتنم وارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول وغیرهما
ثم هم افترقوا فهذه الاقسام عند متقدمیهم متمائزة مفهوما متداخلة وجودا
وعند متاخریهم متبائنة وفی التلویح وظاهر کلامه مشعر بان المعتبر فی الظاهر
ظهور المراد منه سواء کان مسوقا له اولا وفی النص کونه مسوقا للمراد سواء احتمل
التخصیص والتاویل ولا وفی المفسر عدم احتمال التخصیص والتاویل سواء احتمل النسخ اولا
وفی المحکم عدم احتمال شئ من ذلک هذا هو الموافق لکلام المتقدمین وقد مثلوا
للظاهر بنحو یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ ونحو الزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ الآیة وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ
الآیة فتکون الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم وباعتبار الحیثیة متداخلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بین المتاخرین انها اقسام متبائنة وانه یشترط فی الظاهر عدم
کونه مسوقا للمعنی الذی یجعل ظاهرا فیه وفی النص احتمال التاویل والتخصص ای احدهما
والا فلا یکون شئ من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ انتهی وفی المغتنم قال متاخروا

الحنفية المعنى ان لم يسق له فظاهر وان سيق فان احتمل التخصيص عاما او التاويل
خاصا فنص والا فان احتمل النسخ فمفسر والا فمحكم وقد يقال النص للدليل السمعي مطلقا
والمفسر للمبين بدليل قطعي فيقابله المأوّل بمعنى المبين بظني ومن ههنا يحرم التفسير
بالرأي دون التاويل والمراد حرمة القطع بانه مراد الله والا فالتفسير بالرأي بذلك
المعنى غير متصور والمراد من احتمال النسخ ما في زمنه صلى الله عليه وسلم واما بعده فالكل
محكم لعينه وعلى ما ذكر فالاقسام متمائزة اذا اعتبر في كل سابق نقيض ما اعتبر في لاحقه
الا انها ممكنة الاجتماع بالقياس الى معنيين اذ كل ظاهر
بالقياس الى معنى فهو نص بالقياس الى غيره وكل لاحق اقوى من سابقه فيقدم عليه
عند التعارض واما متقدموهم فكل سابق اعم عندهم من لاحقه لعدم اعتبارهم فيه
ما ذكر وانما اعتبروا في اللاحق قيدا زائدا صار به اقوى ومثلوا للظاهر والنص بقوله
تعالى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فانه نص في بيان العدد
لكونه مسوقا له وظاهر في اباحة النكاح وللمفسر بقوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ
اَجْمَعُوْنَ وللمحكم بقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة انتهى فهذه
الاقسام المذكورة من حيث ظهور الدلالة واما من حيث خفائها فخفي
وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كاية السرقة فانها خفية
في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وهو ضد الظاهر ومجمل
وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة
المجمل بالكسر كاية الربوا حيث لم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا فبين صلى الله عليه وسلم
الربوا في الاشياء الستة وهو ضد المفسر ومشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل
بعد الطلب لدخوله في اشكاله كقوله تعالى فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ اشتبه على السامع معنى اَنّٰى
انه بمعنى كَيْفَ او بمعنى اَيْنَ فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وفي
بدلالة حرمة القربان في الاذى لعارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وهو ضد
النص ومتشابه وهو ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه كالمقطعات
في اوائل السور واليد والوجه والعين والقدم ونحوها وهو ضد المحكم ووجه الضبط
ان خفاء المراد من اللفظ اما لنفسه او لعارض والثاني يسمى خفيا والاول اما

يدرك المراد منه بالعقل اولاً والاول يسمى مشكلاً والثاني اما ان يدرك المراد
منه بالنقل او لا يدرك اصلا والاول يسمى مجملا والثاني متشابهًا فهذه الاقسام
متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه
لا يقال ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ لانا نقول الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان
الخفي ما يكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كذا في التلويح
وفي المختصر والمتشابه ما لم يرج معرفته في الدنيا من الصفات كاليد والعين والافعال
كالنزول آخر الليل ومنه الحروف المقطعة في اوائل السور وعند الشافعية ما خفي
مجمل مطلقا ومقتضى كلام محققيهم ان المتشابه هو المجمل كما ان المحكم هو الظاهر
بالمعنى الاعم انتهى الغرض منه **حكم الخفي والمجمل التامل فيما اي شئ بيانا كان**
كما في المجمل وغيره كما في الخفي **يزيل خفاءه واجماله** نشر على ترتيب اللف فاحتيج
فيما يزيل الخفاء الى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان كما
في الطرار والنباش فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب
وفيما يزيل الاجمال الى فكر كثير من بيان المجمل بالكسر لان المجمل قبل وجدان البيان وجب
التوقف عملا لا اعتقادا لعدم امكانه فاذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب
بالمفسر او الظاهر او المأول والمشكل على حسب تفاوة درجات البيان فان البيان
ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا
كبيان مقدار المسح بحديث مغيرة رض صار ماولا وان لم يكن شافيا اخرج عن الاجمال
الى الاشكال فيجب الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة
فان الربو امع اجماله اسم جنس معرف بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه
والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء الستة من غير اداة القصر و
انعقد الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ماولا فيها فبقي الحكم فيما
وراءها غير معلوم كما كان فينبغي ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل
الوقوف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان نسميه مشكلا لا مجملا وبعد التامل

والوقوف على المعنى المؤثر صار ماو لا فيه ايضا فيجب لعل به بغالب الظن تم اعلم ان
المجمل على ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم
لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه
متعدد لغة والمراد واحد ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى
لمواليه وله موالي عتقوه وموالي عتقهم ففي الاخيرازدحام المعاني باعتبار الوضع
وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم كذا في غاية التحقيق شرح الحسامي
وحكم المشكل الاستفسار اي طلب التفسير والبيان **من المتكلم** اي نفسه ان كان
مواجهة ممكنة بان كان حيا مخلوق او كلاما ان لم يكن كذلك بان يتامل في
معانيه واستنباط المراد منها ومآل هذا وما قال غيره من ان حكمه التامل فيه
بعد الطلب واحد لان معنى الطلب التامل كما في التحقيق ان ينظر السامع اولا في
مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة انّى
فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها
بمعنى كيف ههنا دون اين تحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى لَيْلَةُ الْقَدْرِ
خَيْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ فوجده دالا على معنيين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر
متوالية والثاني من غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تامل فوجده بالمعنى الثاني
لفساد في المعنى الاول فظهر المراد انتهى المقصود منه **وحكم المتشابه التوقف**
فيه ابدا في الدنيا فانه يوقف على المراد منه في الآخرة على ما قيل لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة فيؤمن فيه ان ما اراد الله منه حق عند الحنفية
وهو مذهب الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب
الشافعي رضي الله عنهم وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة وجماعة من المتاخرين فعلى هذا وجب الوقف على الا الله كذا في التحقيق و
ذهب الى هذا المذهب كثير من المتقدمين وبعض من المتاخرين من الشافعية ايضا
ومنهم الجلالين في تفسيرهما حيث ما أوّلا متشابها فيه وقال السيوطي بعد الا الله
وحده فقط الكمالين لا غيره واختار ما ذهب اليه اكثر الصحابة فمن بعدهم ان الوقف
على الا الله ويدل على ذلك ما رواه عبد الرزاق باسناد صحيح عن ابن عباس انه

کان یقرء وما یعلم تاویلہ الا اللہ ویقول الراسخون فی العلم اٰمنّا بہٖ فھذا یدل علی ان الواو للاستیناف انتہی یعنی ان قولہ تعالیٰ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ مبتدأ وقولہ تعالیٰ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ خبرہ والجملۃ مستانفۃ لا ربط لھا بما قبلہا وفی الاتقان والاکثرون من الصحابۃ والتابعین واتباعہم ومن بعدہم خصوصا اہل السنۃ ذھبوا الی عدم علم الراسخین بہ وھو اصح الروایات عن ابن عباسؓ ویدل علی مذہب الاکثرین ما اخرجہ عبد الرزاق فی تفسیرہ والحاکم فی المستدرک عن ابن عباسؓ انہ کان یقرء وما یعلم تاویلہ الا اللہ ویقول الراسخون فی العلم اٰمنّا بہ فھذا یدل علی ان الواو للاستیناف لان ھذہ الروایۃ وان لم یثبت بہا القراءۃ فاقل درجاتہا ان یکون خبرا باسناد صحیح الی ترجمان القرآن فیقدم کلامہ فی ذلک علی من دونہ ویؤید ذلک ان الآیۃ دلت علی ذم مبتغی المتشابہ ووصفہم بالزیغ وابتغاء الفتنۃ وعلی مدح الذین فوضوا العلم الی اللہ وسلموا الیہ کما مدح اللہ المؤمنین بالغیب وحکی الفراء ان فی قراءۃ ابی بن کعبؓ ایضا ویقول الراسخون واخرج الشیخان وغیرہما عن عائشۃؓ قالت تلی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ھذہ الآیۃ ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ الآیۃ قالت قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فان رایت الذین یتبعون ما تشابہ منہ فاولئک الذین سمی اللہ فاحذروھم واخرج الطبرانی فی الکبیر عن ابی مالک الاشعری انہ سمع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول لا اخاف علی امتی الا ثلث خصال ان یکثر لہم فیتحاسدوا ویقتتلوا وان یفتح لہم الکتاب فیاخذہ المؤمن یبتغی تاویلہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ الآیۃ واخرج ابن مردویہ من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال ان القرآن لم ینزل لیکذب بعضہ بعضا فما عرفتم فاعملوا بہ وما تشابہ فاٰمنوا بہ واخرج ابن ابی حاتم عن عائشۃؓ قالت کان رسوخہم فی العلم ان اٰمنوا بمتشابہہ ولا یعلمونہ واخرج الدارمی عن عمر بن الخطاب قال انہ سیاتیکم ناس یجادلونکم بشبہات القرآن فخذوھم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ تعالیٰ فھذہ الاحادیث والآثار تدل علی ان المتشابہ مما لا یعلمہ الا اللہ وان الخوض فیہ مذموم الی آخر ما فیہ ومن شاء فلیطالع وھکذا حققہ کثیر من محققی المذاہب الاربعۃ وغیرہم حتی کاد ان یکون اجماع المحققین لاسیما الحنفیۃ باسرہم فاصوب

فیه التوقف عن التاویل اقتفاء اثر السلف وفرارًا عن التنزیه الذی هو آئل الی انکار بعض الصفات والی ادعاء غیر الحق المنزل حقا نازلا الا تری ان المنزل هو الاستوا والید مثلا لا الاستیلاء والقدرة فالایمان بهما علی وجه یلیق بکمال وجلاله واجب وعن حمله علی الظاهر البحت حذرا عن التشبیه الذی یعود الی النقص فیه سبحانه وتعالی والی انکار المحکم الذی هو کفر صریح من نحو قوله تعالی لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر فالسبیل هو الاستسلام والتفویض الیه سبحانه والاعتراف بالقصور وهو الاعلم بحقائق الامور خلافا للشافعیة ای اکثر المتاخرین منهم ولبعضهم من غیرهم ایضا فانهم ذهبوا الی ان الراسخ فی العلم یعلم تاویل المتشابه وان الوقف علی قوله والراسخون فی العلم لا علی ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة وقالوا لو لم یکن للراسخ حظ فی العلم بالمتشابه سوی ان یقولوا آمنا به کل من عند ربنا لم یکن لهم فضل علی الجهال لانهم یقولون ذلک ایضا وفی الکمالین ومنهم من جعل الواو علی لفظ العلم ونقل عن مجاهد والضحاک وهو روایة عن ابن عباس قال النووی انه الاصح لانه یبعد ان یخاطب الناس بما لا سبیل لوجه للخلق الی معرفته وذکر ابن الحاجب انه المختار وفی التحقیق وقال القتیبی لم ینزل الله تعالی شیأ من القرآن الا لینتفع به عباده ویدل به علی معنی اراده فلو کان المتشابه لا یعلمه غیره للزم للطاعن فیه مقال ولزم منه الخطاب بما لم یفهم انتهی وهکذا فی الاتقان وغیره وقد عرفت نبذا من الادلة من الاخبار المرویة لمذهب الاکثرین والعامة واما الجواب عما قالوا فی التوضیح وغیره انه کما ابتلی الجاهل بالمبالغة فی طلب العلم کذلک یبتلی الراسخ بکبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان ریاضته تکون بالعدو وریاضة الجواد بکبح العنان والمنع من السیر هذا الابتلاء اعظم من ابتلاء الجاهل لانه هو التسلیم الی الله تعالی والتفویض لدیه والعجز والهوان وتلاشی العلم فی علمه تعالی فلا یبقی له فی بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهی اقدام الطالبین ومن ثم قیل العجز عن الادراک ادراک انتهی ثم فی الکمالین وقال ابن السمعانی اختیاره هفوة وکان امام الحرمین یمیل الی التاویل ثم رجع عنه فقال والذی نرتضیه اتباع السلف فانهم علی ترک التعرض لمعانیها وتبعه ابن الصلاح فقال علی ذلک مضی صدر الامة وسادتها واختاره ائمة

الفقہاء والحدیث انتہی وفی الاتقان قال السمعانی لم یذہب الی علم الراسخین
الاشرذمة قلیلة واختارہ القتیبی وکان یعتقد مذہب اہل السنة لکنہ سہی
فی ہذہ المسئلة لان لکل جواد کبوة ولکل عالم ہفوة انتہی وبالجملة فاقاویل ارباب
التحقیق فائتة الحصر تدل علی ان المذہب فی ہذہ المسئلة ہو المذہب الاول واللہ اعلم
وعلمہ احکم ثم لما فرغ المص عما اراد ایرادہ من المبادی اللغویة شرع فی المبادی الکلامیة
وقد تقدم ان ماہو مباد کلامیة عندہ فعند غیرہ مسائل من المبادی الاحکامیة
وانہ قد ترک المبادی الکلامیة عند غیرہ من المباحث المنطقیة وکل ہذا مما تفرد بہ
باجتہادہ ولعل وجہہ الاخذ بالواضح الظاہر لان ماذکرہ فی المبادی الکلامیة کونہ
من الکلام واضح وفی ماذکروہ من المباحث المذکورة بزعم انہ من المبادی الکلامیة نوع
غموض وخفاء وان الشئ الواحد قد یکون موضوعا للعلمین بالحیثیتین فالمذکور
ہہنا من الاحکام ومن الکلام ایضا کما ستقف علیہ فمن عداہ یذکرونہ فی الاحکام
وہو یذکرہ فی الکلام فقال ہذہ **المبادی الکلامیة لا حاکم الا اللہ** ہذا
باجماع الامة لا کما فی کتب بعض المشائخ رح ان عند المعتزلة الحاکم ہو العقل لان ہذا
مما لا یجتری علیہ احد ممن یدعی الاسلام بل انما یقولون ان العقل معرف لبعض الاحکام
الالہیة سواء ورد بہ الشرع ام لا وہذا ماثور عن اکابر مشائخنا ایضا کذا فی شرح
المسلم لبحر العلوم وفی المغتنم الحاکم ہو اللہ تعالی اجماعا کما فی التحریر لا کما فی التوضیح و
غیرہ ان الحاکم عند المعتزلة ہو العقل فانہم انما جعلوہ حاکما بمعنی معرف الاحکام لا موجبہا
انتہی فہذا یرد ما اشتہر من ان العقل مثبت للاحکام محرم لہا عند المعتزلة وسیشیر
المص الی ہذا ایضا وصرح بہ غیر واحد من الاعلام **الا لہ الخلق والامر** فانہ الموجد
الباری المتصرف استدلال بالآیة علی وجہ الاقتباس وہو ان یضمن الکلام شیئا من القرآن
او الحدیث لا علی انہ منہ یعنی ان فاطر الموجودات وآمر المامورات ہو لا غیرہ فہو
الحاکم الآمر علی مخلوقہ لا المخلوق علی المخلوق للتساوی کما قال **ف لیس شئ من
المخلوقات کالعقل** وہو نور فی بدن الآدمی یضیئ بہ طریق یبتدأ بہ من
حیث ینتہی الیہ درک الحواس **وغیرہ** کالعالم المقتدی والصوفی المہتدی ولفظ شئ
مع توابعہ اسم لیس وخبرہ **ان یثبت شیئا من الاحکام** وفیہ اشارة الی

وجعلہ القلب لقولہ تعالی ولہم قلوب لا یفقہون بہا وقولہ تعالی فتکون لہم قلوب یعقلون بہا وقولہ تعالی ان فی ذلک لذکری لمن کان لہ قلب قال المفسرون ای عقل وعبر عنہ بالقلب لانہ محل استقرارہ فتح الباری جزء الاول

الى ردما اشتهر من ان اهل الاعتزال يقولون بايجاب العقل وتحريمه فهنا علما
مو المشهور ثلثة مذاهب تفريط وهو عدم اعتباره اصلا دون السمع لا في الايجاب
ولا في التحسين والتقبيح وهو مذهب ائمتنا بعين الشيخ ابي الحسن الاشعري المقدم
... السنة والجماعة ايضا وتوسيط وهو اعتباره لاثبات الاهلية اذ لا
... الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وهو مذهب الماتريدية من معظم
... السنة والجماعة وافراط وهو اعتبار كونه موجبا وهو مذهب المعتزلة وفي
المنار وغيره العقل معتبر لاثبات الاهلية وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع
واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه
ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية انتهى فمثال ما استحسنه
معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة النفس بالعبودية وانقاذ الغرقى والحرقى وما حرم
الجهل بالصانع تعالى والكفران بنعمائه والعبث والظلم فهو فيهما فوق العلل الشرعية
عندهم لانها ليست موجبة بذواتها بل هي امارات في الحقيقة مع جريان النسخ و
التبديل فيها والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء
بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف على السمع لثبوتهما ولا يعني
بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان الا بالسمع
بل المراد ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع تقبيح للامتناع عما قبحه
فلا يحكم العقل بالفعل والترك فيهما سواء بل ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة
والامتناع عنه نوع ملامة والامتناع عما قبحه نوع مدحة والاتيان نوع ملامة كذا
في غاية التحقيق على متن الحسامي واقول اذا كان المراد من الايجاب والتحريم هو هذا المذكور من
هذا المحقق فلا يناقض اثباتهما اسلام المعتزلة بهذا المعنى فانكار بحر العلوم عنهما عن
المعتزلة كما عرفته ان كان بحسب النقل فعليه بيانه ثم تصحيحه وان كان من جهة
ان هذا الدعوى تنافي اسلامهم مع كونهم من الفرق الاسلامية وهو الظاهر من
كلامه فقد عرفت المراد من المحقق فتامل ثم ان ذلك مسئلة الكلام ايضا قال الامام
الهمام ابو حامد الغزالي في كتاب قواعد العقائد من الاحياء وغيره في غيره الاصل
الثامن ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل

خلافا للمعتزلة لان العقل وان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العبث واما ان يوجبها الفائدة فلا تخلو اما ان ترجع الى المعبود وذلك محال فی حقه تعالی فانه يتقدس عن الاغراض بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فی حقه تعالی سيّان واما الى غرض العبد وهو محال لانه لاغرض له فی الحال وليس فی المآل الا الثواب والعقاب ومن اين يعرف ان الله تعالى يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية فی حقه يتساويان اذ ليس له الى احدهما ميل ولا به لاحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع انتهى ملخصًا **كلما** ای كل فعل **امور به الله ايجابًا** ای من حيث ايجاب هذا الفعل كالايمان والصلوة والزكوة والحج وصوم رمضان واوامرها مشهورة والمراد بالايجاب ما يعم الفرض **او ندبًا** ای من حيث الندب والترغيب الى هذا الفعل كالنكاح بقوله تعالى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ او الاصطياد بقوله تعالى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا فهو ايضا يشمل المسنون **فهو حسن** بالمعانی الثلثة له كما ستعرفها **سواء كان** هذا المامور به الموصوف بالحسن **حسنًا لذاته** ای الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنه فی ذات ما وضع له من غير واسطة وهو نوعان اما ان لا يقبل السقوط عن المامور كالتصديق فانه لازم عليه ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان من اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط الاطمينان بالتصديق والاذعان فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق لذاته اذ العقل يحكم بوجوب شكر المنعم البارئ وان لم يرد به الشرع او يقبله كالصلوة فانها تسقط فی حالة الحيض والنفاس وحسن الصلوة فی نفسها كذلك لانها من اولها الى آخرها تعظيم الله تعالى بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضرته **او لمعنى فی نفسه** ای لواسطة وهی المعنى الكائن فی نفس المامور به الحسن كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره كذا فی الحسامی فالمعنى فی نفس الاول الاغناء وفی الثانی القهر وفی الثالث التعظيم

واذا عرفت هذا فاعلم انه جعل صاحب التوضيح ومن يوافقه المقسم للقسمين الحسن لمعنى فی نفسه کما جعله المصنف الحسن علی الاطلاق وقالوا وهو قسمان احدهما ما کان المعنی فی وضعه کما مر فی القسم الاول ههنا وثانیهما ما کان بالواسطة المخلوقة له تعالی بلا اختیار العبد کالزکوة فانها فی الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقیر الذی هو محبوب الله تعالی وحاجته لیست باختیاره بل بمحض خلقه تعالی وکالصوم فانها تجویع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التی هی عدوه تعالی وتلک العداوة بخلق الله تعالی لا باختیار النفس وکالحج فانه سعی وقطع مسافة و رؤیة امکنة متعددة وانما حسن لشرف فی المکان الذی شرفه الله تعالی علی سائر الامکنة وتلک الشرافة لیست باختیار المکان بل بخلق الله تعالی فلما کان هذه الوسائط لم تکن حائلة فیما بین فکانت حسنة لعینها ثم جعلوا قسیمه الحسن لغیره وقسمه الی قسمین ایضا ولعل وجه عدول المصنف عن ذلک التقسیم ما یرد علیه من ان هذا انما یصح فی الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشیٔ معنی کائن فیه ولا یصح فی الحسن لذاته اذ لیس ذات الشیٔ معنی فیه واجاب صاحب التوضیح عن هذا الایراد بوجهین الاول ان اطلاق الحسن لمعنی فی نفسه علی الحسن لعینه ولذاته اما اصطلاحا ولا مشاحة فی الاصطلاح والثانی ان الحسن لعینه هو الفعل المطلق کالعبادة مثلا وهو لا یوجد الا فی ضمن جزئیاته الموجودة والبحث فی تلک الجزئیات المعلومة وجودها حسا وهی لا تکون الا حسنة لمعنی فی نفسها او حسنة لغیرها انتهی **اولوصفه** شروع فی نوعی الحسن لغیره عند غیره فذلک الغیر اما قائم بهذا المامور به وهو الذی سماه حسنا لوصفه کالجهاد لاعلاء کلمة الله تعالی وصلوة الجنازة لقضاء حق المیت حتی ان اسلم الکفار لا یشرع الجهاد وان قضی البعض حق المیت یسقط عن الباقین واما غیر قائم به بل منفصل عنه وهو ما قال **اولمجاوره** کالسعی الی الجمعة حسن لاداء الجمعة و کالوضوء حسن للصلوة ثم عطف علی قوله کلما امر به الله الخ قوله **وکلما نهی الله** عنه **فهو قبیح کذلک** ای کالمامور به فتشبیه المنهی عنه بالمامور به فی الانقسام الی الاقسام المذکورة فیه فاقول ان المنهی عنه اما قبیح لذاته بحیث یعرف قبحه لمجرد العقل قبل ورود الشرع کالکفر فان کفران المنعم مرکوز فی العقول

السليمة والعبث وهو الفعل الخالي من الفائدة او الذي ليس له عاقبة حميدة على
ما قيل يعرف بمجرد العقل من غير ورود الشرع اولمعنى فى ذاته كصلوة المحدث فان الصلوة
وان كانت فى نفسها حسنة لكن ههنا لمعنى فى ذاتها صارت قبيحة لخروجها من غير
اهلها نحو كلام الطائر والمجنون وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان البيع فى نفسه
وان كان مما يتعلق به المصالح لكنه قبيح فى هذه المواضع لمعنى فيها لان الحر ليس
بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت و
اكل ما لا يتغذى به وحكم النهي فى هذين القسمين بيان ان المنهي عنه غير مشروع
اصلا فالمنهي عنه ان كان من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر فالنهي على حقيقته
لبقاء شرطه وهو تصور المنهي عنه من المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال
الشرعية كالبيع المذكور فالنهي بمعنى النفي مجازا للمشابهة بينهما فى اقتضاء عدم الفعل
وان كان هذا الاقتضاء فى النهي للعدم من قبل العبد وفى النفي العدم من الاصل كذا
فى التحقيق او قبيح لوصفه كالبيع الفاسد كبيع الربوا والبيع بشرط على خلاف مقتضى العقد
فانه قبيح لما صار وصفا له غير منفك عنه كاشتراط الفضل فى الاول والشرط المفسد فى الثاني
وهو الذي فيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اذ هو فى
معنى الربوا لانه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة او قبيح لمجاوره كالبيع وقت
النداء فان النهي عنه للاخلال بالسعي الواجب الى الجمعه وهو امر مجاور وقد ينفك البيع عنه
بان تبايعا فى الطريق ذاهبين وقد ينفصل هو عن البيع بان مكث فى الطريق من غير بيع و
هكذا النهي عن الصلوة فى الارض المغصوبة قبيح لشغل الارض وهو مجاور قابل الانفكاك
اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة بدونه وهكذا النهي عن الوطي حالة الحيض
قبيح للاذى المجاور وتمام الكلام فى شروح المنار ومنتخب الحسامي ثم اعلم انه قد اختلف
المخالفون المتفقون مع معظم اهل السنة فى ان حسن الفعل وقبحه عقلي فيما بينهم
فقال القدماء منهم الحسن والقبح كلاهما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل لصفة
حقيقته توجب كلا من الحسن والقبح فى الفعل الحسن والقبيح وقال قوم لصفة حقيقية
فى القبح فقط دون الحسن والحسن عندهم عدم القبح فلا يناط بصفة حقيقية وقال الجبائي
ليس الحسن والقبح صفة حقيقية بل اعتبارات ووجوه والحق عند اهل السنة من

من الصوفية والماتريدية الاطلاق الاعم من كونهما للذات الفعل والصفة ووجوه واعتبارات فلا يرد النسخ عليهم لانه لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه و اعتبارات فعند بطلانه يبطل الحسن ويتغير وآما القائلون بكونهما للذات الفعل لايصير عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وآجيب من قبلهم ان الخصوصيات التى كانت فى الزمان الاول معتبرة فى محل الحسن والقبح فالفعل فى الزمان الاول معه خصوصية معها كان حسنا واجبا ومع خصوصية الزمان الثانى يكون قبيحا وحراما فصح النسخ ولا يخفى انه حينئذ يكون قليل الجدوى آئلا الى قول الجبائية كذا فى المسلم وشرحه ثم فرّع على حسن المامور به وقبح المنهى عنه بقوله **فالافعال متصفة بالحسن والقبح** الكائنين **فى نفس الامر** اى الشئ مع قطع النظر عن الخارج امرا كان او نهيا فقوله **قبل الامر والنهى** بيان وايضاح له بل ههنا للترقى والتدرج **الشارع** اى الذى له شرع التكاليف على المكلفين تا انزاله عليهم وهو الله البارئ المنعم واطلاقه على النبى صلى الله عليه وسلم باعتبار انه مُظهره ومبيّنه والشرع واحد ورسموه بانه وضع الٰهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير **بالذات الحكيم** اى الذى احكم كل شئ واتقنه او الذى علم الموجودات وغيرها على ما هى عليه فى نفس الامر **انما امر ونهى رعاية لهما** الحسن والقبح فى نفس الامر **ثم العقل قد يدرك الحسن والقبح المذكورين** مع اقسامهما وهذا الادراك اما ضرورى لايحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار واما نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل وافاد بقد انه قد لايدركهما كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لاسبيل للعقل اليهما **ولذا** اى لاجل انهما قد يدركان بالعقل ليسميان **عقليين** واعلم ان للحسن والقبح ثلثة معان الاول انهما بمعنى صفة الكمال والنقصان فلا نزاع لاحد من العقلاء فى انهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة نحو العلم حسن والجهل قبيح والثانى انهما بمعنى ملائمة الغرض الدنيوى ومنافرته فلا نزاع حينئذ ايضا كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة والثالث بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه لمن يتصف به واستيهال ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فهذا

المعنى هو المتنازع فيه فعند الاشعرية الفئة من اهل السنة الحسن والقبح بهذا
المعنى شرعي لاغير من غير حكمة وصلاح للعقل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه
قبيح ولو انعكس امر الشارع لانعكس امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا وقبيحا بالعكس
وعند الماتريدية والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة
عقلي اى لايتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخرى الماتريدية لايستلزم هذا الحسن
والقبح حكما من الله تعالى فى العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى
لايرجح المرجوح فان الحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى
بارسال الرسل وانزال الكتب ليس هناك حكم اصلا فلا يعاقب بترك الاحكام فى
زمان الفترة ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فى تعلق التكليف فالكافر الذى لم يبلغه
الدعوة غير مكلف بالايمان ولايؤخذ بكفره فى الاخرة كذا فى المسلم مشروحا وادلة
الفريقين فيه والمذهب الاخير المختار للمتاخرين اختاره المص ولذا استدرك بقوله
لكن ليس ههنا اى فيما يستحسنه العقل او يستقبحه **شيء من الاحكام قبل
ورود الشرع** وهذا الراى بخلاف راى المعتزلة والامامية من الرافضة والكرامية
والبراهمة فان كلا من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى اذ هو الحاكم لاغير فلولا
الشرع بان فرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب ما فصل الآن فى الشريعة
الحقة كذا فى المسلم وشرحه اقول يستفاد منه الفرق بين المذهبين بوجهين
الاول ان حسن الفعل وقبحه فى نفسه موجب عندهم لنفس الحكم وعندنا الاستحقاق
فقط والثانى ان الوجوب عندهم مثلا ليس متوقفا على ايجاب الشرع اى امره وخطابه
ولذا يثبتونه على تقدير انتفاء الشرع بالكلية ايضا وعندنا متوقف عليه ولذا اشترطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف وتمام الكلام فى المغتنم ثم فرع على هذا بقوله **فالحسن والقبح
المذكوران معتبران فى حكمة الله تع لافى حقنا** وفرع عليه بقوله **فالاحكام
فى حقنا مستندة الى الشرع لاغير** اى غير الشرع من العقل وغيره فالشرع موجب ومحرم
والعقل يدرك حسن بعض الافعال وقبح بعضها وهذا هو المراد من عقليتهما وفى شرح
المسلم لنا فى اثبات نفس الحسن والقبح العقليين اعم من استلزامهما الحكم اولا انه لوكانا
شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويين فى نفس الامر قبل بعثة الرسل صلوات الله عليهم

فجعل احدهما واجبا والآخر حراما ليس اولى من العكس وترجيح من غير مرجح ومناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعا ولنا فيه ثانيا لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيئ الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي فاما فائدة في ارسال الرسل الا التضيق وتعذيب عباده فصار بلاء وهذا خلف لانه رحمة يمن الله تعالى عباده به في كثير من مواضع تنزيله واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلاء وهذا ظاهر جدا وتمامه في المسلم وشرحه وفيه ايضا اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان تكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما فيه حسن او قبح وان حكم الله تعالى ملزوم بهما وان تكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك ان تكون فقهية راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا وهكذا في غير واحد من الزبر الكلامية **التكليف** من الله الآمر والناهي على عباده **بالمحال** وهو ما ليس في وسع حد سواء كان ذلك المحال **عقلا** اى عقليا كجمع الضدين **او عادة** اى عاديا ممتنعا في ذاته لكن لا يتصور صدوره من المكلف في العادة كحمل الجبل مطلقا اى سواء كان في ذاته او بالنظر الى المكلف وهذا ناظر الى قوله عقلا **او بالنسبة الى قدرة المكلف غير جائز** اى شرعا والا فيجوز التكليف به عندنا عقلا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا وهذا مرتبط بقوله عادة وفي بعض التفاسير في ذيل قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعي اغراضا لاسيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء انتهى ثم الامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم ويحتمل ان يكون المعنى قوله غير واقع لان عدم الوقوع متفق عليه وانما النزاع في الجواز كما سياتي وعدم جواز هذا التكليف

بالنظر الى حكمة الشارع فهي تقتضي عدم صحة هذا التكليف اذ لو صح لكان
مطلوبا لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب ان لم
يتصور المطلوب لما طلب ذلك وهذا ضروري وتصور المحال من حيث انه محال
باطل بالضرورة كذا في المسلم ولطفه بعباده فانه تستدعي عدم جوازه
لان التلطف يقتضي التخفيف عنهم لا تكليفهم بما ليس في وسعهم ووعده فهو
ايضا كذلك لان مواعيده تعالى مع عباده باثابتهم آجلا مستدعية للاعتماد الى
الانتهاء والايتمار ولا يجوز هذا فيما ليس بجائز وبالجملة انه لا يليق بالحكمة و
الفضل والوعد ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة و
يستحقون العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل والوعد سفه وترك احسان
الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى فقوله بالنظر تفرقة بين
مذهب اهل السنة وبين مسلك المعتزلة فان عدم جواز تكليف ما لا يطاق كما في
التلويح عندهم مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم
تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا والتكليف به ممتنعا وعند اهل السنة على ما ذكره
المص ثم هذا الذي ذكره مذهب ارباب التحقيق من الماتريدية الحنفية خلافا للاشعرية
فما في الاحياء في كتاب قواعد العقائد وغيره من جواز تكليف العباد بما لا يطيقون انما
هو مذهبهم ومما احتجوا به في جواز هذا التكليف قوله تعالى سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ
أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ فانه سبحانه اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان
فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وهو محال وشمل ايمانهم الايمان بانهم لا يؤمنون فيجتمع
الضدان والجواب عن هذا الاحتجاج وغيره في المبسوطات من التفاسير في ذيل هذه الآية
ومن كتب الكلام فالقول الجامع الخالص في تلك المسئلة ما في بعض اسفار الاصول
كالمغني وغيره ان شرط التكليف الامكان فلا يجوز بالمحال عند المحققين ونسب خلافه
الى الاشعري في بعض كتبه ولم يثبت تصريحه به والتحقيق ان مراتب الامتناع اربع
الممتنع لذاته ولو بالنسبة الى القدرة القديمة كجمع النقيضين والضدين والممتنع بالنسبة
الى خصوص القدرة الحادثة كخلق الجواهر والممتنع عادة من المكلف كحمل الجبل والممتنع بالنظر
الى تعلق علم الله تعالى وارادته بعدمه وقوعه في المواقف التكليف بالاول فرع تصوره

فمن قال بتصوره جوز التکلیف به ومن لا فلا وبالاخیر جائز بل واقع اجماعا اما بالاول فجوزه الاشاعرة عقلا وان لم یقع لقوله تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها ومنع المعتزلة لکونه قبیحا عقلا اقول والحق عندی القول بامتناع تصور الاول والتکلیف به والحاق الثانی به فی ذلک اذ خلق الجواهر متعذر فخلق العبد لها ممتنع لذاته وان کان خلق اللہ تعالی ممکنا لنا لوصح لکان مطلوب الحصول وطلبه فرع تصوره وتصور وقوع المحال بالمل اذ لو تصور واقعا لکان تصوراله بما ینافیه ماهیته اذ ماهیته تقتضی عدم الوقوع لذاتها فیکون کتصور اربعة لیست بزوج بل لیست باربع فیکون المتصور تلک الماهیة ولا تلک الماهیة هف وتمام هذا المرام فی العضدی والمسلم ونحوهما فقد عرفت من هذا ایضا ان المراد بعدم الجواز عدمه شرعا وان الممتنع الاخیر لا یشمله کلام الشارح وهو ظاهر ولما کان لسائل ان یسال ان التکلیف بالمحال واقع لان العباد مکلفون بخلق الافعال الماموره بها مثل الصوم والصلوة والجهاد وامثال ذلک کما مال الیه الشیخ الاشعری من جواز تکلیف ما لا یطاق لقوله تعالی ان الاستطاعة مع الفعل وهو مکلف بالفعل قبله وهو غیر مستطیع قبله علی مذهبه ازاحه بقوله **وتکلیف العباد بالافعال تکلیف بصرف القدرة المتوهمة** ویرد علیه اولا ان اول کلامه وهو عدم جواز التکلیف بالمحال یناقض آخره لان القدرة المتوهمة اثبتها الاشعریة مع الفعل والتکلیف قبل الفعل فیکون قبل هذه القدرة لا محالة لکونها معه فیکون تکلیف العاجز عنده وهو محال کما فی المسلم والمختصر وغیرهما عند الجهمیة یعنی اصحاب جهم ابن صفوان الترمذی الذین هم الجبریة لا قدرة فی العبد اصلا بل هو کالجماد وهذا سفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة فی افعاله وهم مجوس هذه الامة وما فهموا ان الامکان لیس من شانه افاضة الوجود وعند اهل الحق له قدرة کاسبة لکن عند الاشعریة لیس معنی ذلک الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخل لها فیه اصلا قالوا ان ذلک کاف فی التکلیف والحق انه کقول المجبر وعند ابی حنیفة بل الکسب صرف القدرة المخلوقة الی العزم المصمم الی الفعل فلها تاثیر فی القصد المذکور ویخلق اللہ تعالی الفعل المقصود عند ذلک بالعادة انتهی وثانیا ان هذا الکلام لا یدفع سوال السائل وثالثا انه تبع فی اول المسئلة الواحدة الماتریدیة الحنفیة واقتفی فی آخرها الاشعریة الشافعیة

قولہ مکلف بالفعل قبله ای معنیٰ من المعانی علی ... کتب الشیخ ...

عه ان الذی ... لیست ... کانت ... فلا ... عبداللہ

علی انہ تابع للحنفیۃ فی اکثر الاقوال والافعال علی ما اصغیت من الثقات والجواب ان منشأ ہذہ الاسولۃ امران احدہما عدم بیانہ سابقیۃ ہذہ القدرۃ علی الفعل صریحا فانہ وان لم یصرح بہذا لکن ما صرح بالمعیۃ ایضا واول کلامہ وقولہ فی آخرہ المودعۃ الخ ادل دلیل علی ان المراد سابقیتہ علیہ لان تسمیۃ الشئ بالودیعۃ اذا وضعت اولا وثانیہما انضمام القدرۃ بالمتوہمۃ وہذا ایضا لیس بشئ لان الحنفیۃ ایضا یسمون القدرۃ السابقۃ علی الفعل متوہم الوجود وفی الحسامی وغیرہ والشرط کون القدرۃ علی الاداء متوہم الوجود لا کونہ متحقق الوجود فان ذلک لا یسبق الاداء عندنا انتہی ولہذا سمی المص ہذہ القدرۃ السابقۃ علی الفعل وہی بمعنی سلامۃ الآلات والاسباب والجوارح وہی شرط التکلیف متوہمۃ فلا یرد شئ مما ذکر فتدبر ثم اعلم انہم اختلفوا ان الاستطاعۃ والقدرۃ مع الفعل وقبلہ والی الثانی ذہب الماتریدیۃ والمعتزلۃ ولہم اولا انہا ہی شرط الفعل اختیارا وہو قبل المشروط وثانیا لولاہ لم یکن الکافر مکلفا بالایمان قبلہ لانہ غیر مقدور لہ فی تلک الحالۃ والی الاول ذہبت الاشعریۃ وقالوا اولا انہا متعلقۃ بالمقدور کالضرب بالمضروب فیمتنع وجودہا بدونہ قلنا اولا انہ منقوض بقدرۃ اللہ تعالی مع جریان الدلیل فیہا والا لزم قدم العالم بل القدرۃ صفۃ لہا صلاحیۃ التعلق وثانیا انہا عرض وہو لا یبقی زمانین فلو تقدمت علی الفعل لعدمت عندہ فلم تتعلق بالفعل فانتفت فائدۃ خلق القدرۃ وفیہ انا لا نسلم ان العرض لا یبقی زمانین ولم یقم علیہ دلیل ولو سلم فالشرط فی التکلیف الطبعیۃ الکلیۃ اللتی تبقی بتوارد الامثال وتمامہ فی المسلم وشرحہ وفی التلویح اختلفوا فی ان القدرۃ مع الفعل وقبلہ والمحققون علی انہ ان ارید بالقدرۃ القوۃ اللتی تصیر مؤثرۃ عند انضمام الارادۃ الیہا فہی توجد قبل الفعل ومعہ وبعدہ وان ارید القوۃ المؤثرۃ المستجمعۃ لجمیع الشرائط فہی مع الفعل بالزمان وان کانت متقدمۃ بالذات بمعنی احتیاج الفعل الیہا ولا یجوز ان تکون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علۃ التامۃ اعنی جملۃ ما یتوقف علیہ انتہی وفی شرح المسلم ایضا ان القدرۃ المتعلقۃ بالفعل المستجمعۃ لجمیع الشرائط اللتی یوجد الفعل بہا ویخلقہ اللہ تعالی عندہ تسمی استطاعۃ وہی مع الفعل البتۃ کما روی عن الامام الہمام فی الوصایا ولعل مراد الاشعری رح ہذا واما انکار القدرۃ

رؤسائهم اجل من ان يتبعوه به فضلا عن ان يتخذوه مذهبا لكن لما جاء
تابعوه ولم يتحققوا فى مراده فهموا ان القدرة لاتكون قبل الفعل و نقلوا هكذا و
اشتهر فيما بينهم وقد صرحوا به الامام الرازى الذى من متبعيه ايضا والله اعلم
ثم وصف ثانيا القدرة بالصفة المنبئة بسبقها على الفعل احترازا عن المقارنة معه
كما مر فقال **المودعة فيهم اليها** الظرف يتعلق بالظرف والعائد الى الافعال كما في
قوله لا تكليف بخلقها حتى **يلزم التكليف بالمحال** لان الخلق وهو الايجاد
من العدم الى الوجود من العباد محال بل هم كاسبون والخالق هو الله تعالى وحده فحسب
ثم فرع بايراد المثال تنويرا لما قال وتوضيحا له فقال **فالتكليف بالجهاد معناه**
التكليف بالسعى فى ازالة شوكة الكفار اى حشمتهم وهذا هو التكليف بصرف
القدرة المتوهمة **لا التكليف بسلب حيوتهم والقاء الرعب** بالضم الخوف
فى قلوبهم وايجاد الهزيمة الفرار من العدو **عليهم وامثالها** اى المذكورات
من الامور التى لايقدر عليها الا الله جل جلاله وهذا هو التكليف بخلق
الافعال الذى هو من المحال فتقدس وتنزه عنه ذوالجلال والجمال **الاصل فى الاشياء**
التى لم يوجد فيها دليل من الامر والنهى يدل على احد الجانبين **الاباحة** وهو مذهب
اكثر الفقهاء الحنفية وجماعة من الشافعية ونسبه بعض المتأخرين الى الجمهور وذهب
الجمهور الى انه لايعلم حكم الشئ الا بدليل يخصه او يخص نوعه فاذا لم يوجد دليل كذلك
فالاصل المنع وذهب الاشعرى وابوبكر الصيرفى وبعض الشافعية الى الوقف بمعنى لايدرى
هل هنا حكم ام لا وصرح الرازى فى المحصول ان الاصل فى المنافع الاذن وفى المضار المنع
والحق ما فى المتن ويدل عليه قوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِىٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ الآية
واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة وقوله تعالى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ فهذا يقتضى
حل المنافع باسرها وقوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا واللام يقتضى الاختصاص
بما فيه منفعة وقوله تعالى قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ
يَّكُوْنَ مَيْتَةً الآية يجعل الاباحة اصلا والتحريم مستثنى وقوله وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيعًا
وفى الصحيحين عن سعد بن ابى وقاص عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان اعظم
المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شئ لم يحرم فحرم من اجل مسئلته واخرج الترمذى

وابن ماجة عن سلمان الفارسی قال سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن السمن
والجبن والفراء قال الحلال ما احلّه الله تعالیٰ فی کتابه والحرام ما حرّمه فی کتابه
وما سکت عنه فهو مما عفا عنه واستدل المانعون بما هو خارج عن محل النزاع
او مجاب عنه کذا فی بعض کتب هذا الفن حتی یدل الدلیل الشرعی من
الادلة الاربعة علی احد الجانبین من الافتراض ومن دونه الی الاباحة ومن
التحریم ومن دونه ولما فرغ مما اراد ایراده من المبادی الکلامیة عنده شرع الآن فی المقاصد
وهی مباحث اربعة الاول مبحث الکتاب قدمه لانه الاصل من سائر الاصول لابتنائها
علیه بل کما فی بعض حواشی التلویح ان هذه الاصول الاربعة راجعة الی کلام النفس تعالی
فانه هو الحاکم حقیقة وهذه الدلائل کواشف عنه الکتاب وهو فی اللغة اسم للمکتوب
غلب فی عرف الشرع علی کتاب الله تعالیٰ المثبت فی المصاحف کما غلب فی عرف اهل العربیة علی
کتاب سیبویه والقرآن فی اللغة مصدر بمعنی القراءة غلب فی العرف العام علی المجموع
المعین من کلام الله تعالیٰ المقروٗ علی السنة العباد وهو فی هذا المعنی اشهر من لفظ
الکتاب واظهر فلذا جعل تفسیرا له حیث قیل الکتاب هو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب
فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبهة وتمام الکلام فی التلویح بجمیع اجزائه
علی قراءته السبعة المنسوبة الی الائمة السبعة المشهورین من بین القراء الرواة
فی الآفاق احدها نافع واخذ عن سبعین من التابعین منهم ابو جعفر وثانیها
ابن کثیر واخذ من عبد الله ابن السائب الصحابی وثالثها ابو عمرو واخذ
عن التابعین ورابعها ابن عامر واخذ عن ابی الدرداء واصحاب عثمان وخامسها
عاصم واخذ عن التابعین وسادسها حمزة واخذ عن عاصم والاعمش والسبیعی
ومنصور بن المعتمر وغیرهم وسابعها الکسائی واخذ عن حمزة وابی بکر بن عیاش وتمام
الکلام فی الاتقان للسیوطی متواتر وهو ما نقله جمع لا یمکن تواطؤهم علی الکذب علی
مثلهم الی منتهاه وعلیه الجمهور من المسلمین وقیل هذه القراءة مشهورة ولا یعبأ
بهذا القائل ولا یعتد به ثم المحققون من المسلمین علی ان القراءات الثلثة المنسوبة الی
الثلثة یعقوب وابن جعفر وخلف ایضا متواترة وحکمها حکم السبعة صرح به محیی السنة
فی معالمه بل نقل عن البغوی دعوی الاتفاق وقیل التواتر مختص بالسبع لا غیر وفی الاتقان

قال ولذا القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به
عمن يعتبر قوله في الدين وقد سمعت ابي يشدد النكير على بعض القضاة حين منع عن
القراءة بها ونص على ان تلك السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين
ضرورة انها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر
اللفظ كملك ومالك في مالك يوم الدين في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف
وملك لغيرهم وفي المدارك ان الامام رض كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من
قبيل الهيأت كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها
ونحوها فان تواترها غير واجب كذا قال ابن الحاجب والحق ان اصل المد والامالة متو
ولكن التقدير غير متواتر للاختلاف في كيفيته كذا قال الزركشي قال واما انواع تخفيف
الهمزة فكلها متواترة وقال ابن الجزري لا نعلم من تقدم ابن الحاجب ذلك وقد نص على
تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ
ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به ولا يصح الا بوجوده ثم هذا المدعى ضروري
لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءة
السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن في كل وقت كان
عددهم ازيد من عدد البطحاء كذا في شرح المسلم واقتصر المص على تواتر السبعة لكونها
سالمة عن المقالة المعتدة بخلاف الثلثة الباقية فان في تواترها خلافا وان كان
خلاف الحق تنبيه لاختلاف القراءات وتنوعها فوائد منها التهوين والتسهيل على الامة
ومنها اظهار فضلها وشرفها على سائر الامم لان كتبهم على وجه واحد ومنها اعظام
اجرها من حيث انهم يفرغون جهدهم في تحقيق ذلك وضبط لفظة لفظة حتى مقادير
المدات وتفاوت الامالات ثم في تتبع معاني ذلك واستنباط الاحكام من كل لفظ وامعان
الكشف عن التوجيه والتعليل والترجيح ومنها اظهار سر الله تعالى في كتابه وصيانته
عن التبديل والاختلاف مع كونه على هذه الاوجه الكثيرة ومنها المبالغة في اعجازه
بايجازه اذ تنوع القراءات بمنزلة الآيات ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدة
لم يخف ما كان فيه من التطويل ولهذا كان قوله وارجلكم منزلا لغسل الرجل والمسح على
الخف واللفظ واحد لكن باختلاف اعرابه وتمامه في الاتقان القراءة الغير المتواترة

وهی اقسام الاول المشهور وهو ما صح سنده ولم یبلغ درجة التواتر ووافق العربیة و
الرسم واشتهر عند القراء فلم یعدوه من الغلط ولا من الشذوذ ویقرء به ومثاله
ما اختلف الطرق فی نقله عن السبعة فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض ومن اشهر
ما صنف فی ذلک التیسیر للدانی وقصیدة الشاطبی واوعیة النشر فی القرات العشر
وتقریب النشر کلاهما لابن الجزری الثانی الاحاد وهو ما صح سنده وخالف الرسم
او العربیة اولم یشتهر الاشتهار المذکور ولا یقرء به وقد عقد الترمذی فی جامعه و
الحاکم فی مستدرکه لذلک بابا اخرجا فیه شیئا کثیرا صحیح الاسناد من ذلک ما اخرجه
الحاکم من طریق عاصم الجحدری عن ابی بکرة ان النبی صلے الله علیه وسلم قرء مُتَّکِئِیْنَ عَلٰی
رَفَارِفَ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِیٍّ حِسَانٍ واخرج من حدیث ابی هریرة انه صلے الله علیه وسلم فَلَا تَعْلَمُ
نَفْسٌ مَا اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّاتِ اَعْیُنٍ واخرج ابن عباس انه صلی الله علیه وسلم قرء لَقَدْ جَاءَکُمْ
رسول من اَنْفَسِکُم بفتح الفاء واخرج عن عایشة انه صلے الله علیه وسلم قرء فَرُوحٌ
وَرَیْحَانٌ یعنی بضم الراء الثالث الشاذ وهو ما لم یصح سنده وفیه کتب مؤلفة
من ذلک قراءة مَلَکَ یوم الدین بصیغة الماضی ونصب الیوم ایاک یُعبد بیناء
للمفعول الرابع الموضوع کقراءة الخزاعی الخامس المدرج وهو ما زید فی القراءة
علی وجه التفسیر کقراءة سعد بن ابی وقاص وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِنْ اُمٍّ اخرجه سعید
بن منصور وقراءة ابن عباس لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِنْ رَبِّکُمْ فِیْ مَوَاسِمِ
الْحَجِّ اخرجه البخاری وقراءة ابن الزبیر وَلْتَکُنْ مِنْکُمْ اُمَّةٌ یَدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ وَیَاْمُرُوْنَ
بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَیَسْتَعِیْنُوْنَ بِاللّٰهِ عَلٰی مَا اَصَابَهُمْ قال عمرو فما ادری
اکانت قراءته ام فسّر به اخرجه سعید بن منصور واخرجه ابن الانباری وجزم
بانه تفسیر واخرج عن الحسن انه کان یقرء وَاِنْ مِّنْکُمْ اِلَّا وَارِدُهَا الورد الدخول قال
ابن الانباری قوله الورد الدخول تفسیر من الحسن وربما کانوا یدخلون التفسیر فی القراءة
ایضاحا وبیانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبی صلی الله علیه وسلم قرآنا فهم امنون
من الالتباس وربما کان بعضهم یکتبه معه واما من یقول ان بعض الصحابة رض کان یجیز
القراءة بالمعنی فقد کذب کذا قال السیوطی فی الاتقان ناقلا عن ابن الجزری فی حکم
الاحادیث فی انها حجة ظنیة توجب العمل دون العلم والمراد منها ما عدی المتواتر

فانه یوجب علما ضروریا کالعیان علی ما فی المنار وغیرہ لان فی وجوہ السنة المتواترة
اختلافا قیل لم یوجب منها شئی وقیل انما الاعمال بالنیات وقیل البینة للمدعی
والیمین علی من انکر **فتثبت الاحکام بہا** کما مر من غسل الرجل ومسح الخف
من قرائتی ارجلکم وهذا مذهب ابی حنیفة خلافا للشافعی علی ما حکی امام الحرمین و
جزم به ابن الحاجب فعلی هذا ما اوجب التتابع فی صیام کفارة الیمین بقراءة ابن
مسعود رض فصیام ثلثة ایام متتابعات وذکر الرافعی من کبار اصحابه والقاضی ابو الطیب
ان مذهبه العمل به کخبر الواحد وصححه السبکی فی جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج
بعض اصحابه علی قطع یمین السارق بقراءة ابن مسعود رض کما سیاتی مع انها من الشواذ
کذا فی الاتقان وقال فیه وانما لم یحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لادعائهم النسخ وللحنفیة
انه مسموع من النبی صلی الله علیه وسلم لانه رض عدل وکلما کان مسموعا عنه صلی الله علیه وسلم
فهو حجة اذ لا ینطق عن الهوی واما الظنیة فلانه یعد من الاحاد ولم یعرف انه اما قرآن او خبر
لان نقل العدل لاسیما مقطوع العدالة کالبدریین واصحاب بیعة الرضوان لایکون من
اختراع بل بسماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسیرا فهو قرآن او خبر وکل منهما
یجب العمل به کذا فی شرح المسلم **وکذا یقع تفسیر المجمل بہا** کقراءة عایشة وحفصة
رضی الله عنهما والصلوة صلوة العصر **وتخصیص العام** کقراءة یطهرن بالتشدید
مخصصة لمعنی قراءة التخفیف لانه یعم الوضوء والغسل والتشدید یخصصه بالغسل
وتقیید المطلق نحو قراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ایمانهما فی فاقطعوا ایدیهما
ولا یجوز التلاوة بہا ای بهذه القراءات الغیر المتواترة علی انها قرآن فی الصلوة
او غیرها وتفسد الصلوة بها علی قول شمس الائمة فیما اذا اقتصر علیها فیکون الفساد
لترکه القراءة بالمتواتر لا للقراءة بالشاذ کذا فی رد المحتار وفی الدر المختار قرء بالفارسیة
او التوریة او الانجیل ان قصة تفسد وان ذکرا لا والحق فی البحر الشاذ لکن فی النهر
الاوجه انه لا یفسد ولا یجزئ کالتهجی انتهی وفیه ایضا القرآن الذی تجوز به الصلوة
بالاتفاق هو المضبوط فی مصاحف الائمة التی بعث بها عثمان رض الی الامصار وهو الذی
اجمع علیه الائمة العشرة وهذا هو المتواتر جملة وتفصیلا فما فوق السبعة الی
العشرة غیر شاذ وانما الشاذ ما وراء العشرة وهو الصحیح مسئلة البسملة من القرآن

آية واحدة فتقرء فى الختم مرة. فمن نذر ان يختم القرآن تجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا تخلص الذمة بدون قراءتها وان قرء القرآن دونها وعلى هذا ينبغى ان يقرءها فى التراويح بالجهر مرة ولا تتادى سنة الختم دونها وتمامها فى المسلم وشرحه **نسخ الكتاب بالكتاب** مبتدأ خبره جائز وهو لغة الازالة كنسخت الشمس الظل والريح اثار القدم والنقل كنسخت الكتاب ومنه مناسخة المواريث وتناسخ الارواح واصطلاحا رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة وبخوصل الى آخر الشهر وفى العضدى ومثل النوم والغفلة الموت والجنون واعترض عليه بان الرفع بالنوم والغفلة بدليل شرعى نحو رفع القلم عن ثلثة واجيب بانه بالعقل ولكن النقل ايد حكم العقل ثم التقييد بقيد متاخر لا حاجة اليه للاخراج بل لزيادة البيان اذ ذكر الغاية نحو صل الى كذا ليس برفع بل دفع كسائر انواع التخصيص ولا يرد نسخ التلاوة فقط لانه راجع الى احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وكون التلاوة سببا لاجر عظيم الى غير ذلك واورد الحكم قديم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والجواب ليس المراد بالرفع الخطاب القديم بل المراد رفع التعلق بمعنى لولا الرفع لبقى واستمر كذا فى المسلم والمغتنم ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها او بالحكم المستفاد منها او بهما جميعا والنسخ جائز بالنص كيف لا وتنزيل الآيات التى عليها يدور فلك الاحكام الشرعية انما هو بحسب ما يقتضيه من الحكم والمصالح وذلك يختلف باختلاف الاحوال ويتبدل حسب تبدل الاشخاص والاعصار كاحوال المعاش فرب حكم تقتضيه الحكمة فى حال تقتضى فى حال اخرى نقيضه فلو لم يجز النسخ لاختل ما بين الحكمة والاحكام من النظام كذا فى التفسير المسمى بارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم ثم نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال **والسنة** متواترة او مشهورة او احادا فنسخ الكتاب بالسنة المتواترة مذهب الجمهور ومنهم ابو حنيفة وعامة المتكلمين وظاهر متون الاصول الحنفية كالمنار والتوضيح والحسامى والمسلم والمغتنم وغيرهم ان نسخ الكتاب بالسنة على الاطلاق مذهبهم حيث لم يقيدوا السنة فى هذه المسئلة بالمتواترة او المشهورة واما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بالآحاد فقد وقع الخلاف فى ذلك فى الجواز

والوقوع اما الجواز عقلا فقال به الاکثرون واما الوقوع فذهب الجمهور الی انه
غیر واقع وذهب جماعة من اهل الظاهر الی وقوعه وهو روایة عن احمد وهو الحق
ومما استدل به المجوزون ان الکتاب لا یزید علی السنة الا بالنظم واما الحکم فحکم
کل منهما حکم الله تعالی فلا یستحیل ان یرفع احدهما الآخر وکذا لا یستحیل ان یبین
احد احدهما الآخر وانکار هذا مکابرة وذهب الشافعی الی انه لا یجوز نسخ القرآن بالسنة
وان کانت متواترة وبه جزم الصیرفی والخفاف وقد استنکر جماعة من اهل العلم
ماذهب الیه الشافعی من المنع قال الکیا الهراسی هفوات الکبار علی اقدارهم وقال
عبد الجبار هذا الرجل کبیر ولکن الحق اکبر منه ولم نعلم احدا منع من جواز نسخ الکتاب
بالخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر ومما استدل به المانعون اولا مَا نَنْسَخْ مِنْ
اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا والسنة لیست بخیر ولا مثل ولا الآتی بها
هو الله تعالی واجیب ربما یکون الحکم الثابت بالسنة خیر للمکلف او مساویا للثابت
بالکتاب والله هو الآتی بالسنة حقیقة فکل من عنده تعالی وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی وثانیا
قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِیْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰی اِلَیَّ قلنا السنة من
الوحی لا من تلقاء نفسه فان قیل دل الحدیث الذی رواه الدارقطنی عن جابر رض
قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کلامی لا ینسخ کلام الله وکلام الله ینسخ
بعضه بعضا علی عدم جواز نسخ السنة الآیة دلالة صریحة قلنا معنی کلامی ای ما اقوله
اجتهادا ورایا او المراد تنسخ تلاوة الکتاب او یکون هذا الحدیث منسوخا بما اخرجه
ایضا عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان احادیثنا ینسخ بعضها
بعضا کنسخ القرآن علی معنی نسخ الاحادیث القرآن باضافة المصدر الی المفعول ذکره فی اللمعات
شرح المشکوة وله امثلة احتج بها المثبتون علی جوازه منها قوله تعالی اَلْوَصِیَّةُ لِلْوَالِدَیْنِ
وَالْاَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوْفِ نسخ بقوله صلی الله علیه وسلم لا وصیة لوارث ومنها قوله تعالی
فَاَمْسِکُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا نسخ بقوله علیه السلام
الثَّیِّبُ بِالثَّیِّبِ جلد مائة ورجم بالحجارة الی غیر ذلک لکن علی کل واحد منها اعتراضات
ومنوع مذکورة فی التوضیح والتلویح وغیرهما والاجماع جواز النسخ بالاجماع مطلقا سواء
کان المنسوخ کتابا او سنة وقد ذکرهما المصرضی الله عنه او اجماعا ولم یذکره بل انکره

كما سياتي في مذهب بعض المشائخ من الحنفية منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض
المعتزلة وتمسكوا بما روي ان عثمان رض لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين
قال له ابن عباس رض كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على نسخ حكم القرآن
بالاجماع واجيب بمنع النسخ لتوقفه على ثبوت المفهوم وان الاخوين ليسا باخوة ولا
قطع بهما ولو سلم فالاجماع دليل نص ناسخ والا كان خطأ وبان المؤلفة قلوبهم سقط
من الصدقات سهمهم باجماع الصحابة رض في زمن ابي بكر رض وفيه ان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته ورده في التقرير بانه لا ينفي النسخ لانه انتهاء ايضا
ويمكن دفعه بما في المسلم انه انتهاء جلي معلوم قبل وجود ما يتوهم ناسخا لان الحكم كان موقتا
وبان الاجماع حجة من حجج الشرع كالكتاب والسنة فيجوز النسخ به كالنصوص الا يرى انه اقوى
من الخبر المشهور والنسخ بالمشهور جائز حيث جازت به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ
فبالاجماع اولى كذا في التحقيق والمغتنم وفي حصول المامول لبعض افاضل العصر وقال بعض
الحنابلة يجوز النسخ بالاجماع لكن لا بنفسه بل بسنده وممن جوزه الحافظ البغدادي في كتاب
الفقيه والمتفقه ومثله بحديث ابي داود الذي في الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه فما ايقظهم الا حر الشمس وقال في آخره فاذا سها احدكم عن صلوة فليصلها حين
يذكرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلوة المنسية بعد قضاءها حال الذكر وفي
الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب انتهى ومذهب جمهور العلماء انه لا يجوز
النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء في شئ ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن
والقبح في الشئ عند الله تعالى ثم اوان النسخ به حال حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم لاتفاق
على ان لا نسخ بعده وفي حينه صلى الله عليه وسلم ما كان الاجماع بدون رايه وكان الرجوع
اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون
الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فالنسخ بالاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الائمة
كذا في التحقيق وفي المغتنم الاجماع اما عن نص فهو الناسخ والاجماع كاشف واما عن غيره
فالمنسوخ اما قطعي فيمتنع الاجماع على خلافه او ظني فلا يبقى دليلا لزوال شرط العمل به
وهو افادته الظن بالقاطع كذا في المختصر وفيه اولا ان كون النص هو الناسخ يستلزم كون

هو الحجة فيبطل حجية الاجماع وثانيا ان النص قد لا يكون معلوم التاخر بخلاف الاجماع وثالثا ما في التحرير ان قطعية المنسوخ لا يوجب خطأ الاجماع القطعي لجواز انتساخ القطعي بالقطعي ورابعا ما فيه ان طرو الاجماع على الظني لا يوجب ظهور خطائه بل ربما اوجب انتساخه وخامسا لو تم لدل على امتناع نسخ الاحاد بالمتواتر وتمامه فيه جائز اما من الجواز الشرعي فيستلزم الوقوع في الشرع فلا بد من امثلة كل من الانواع واما من الجواز العقلي وهو الامكان الخاص فلا يستلزم الوقوع فيه **لا يجوز بالقياس** عدم جواز النسخ به ايضا مذهب الجمهور لان المظنون من القياس لا يكون ناسخا لان ما قبله ان كان قطعيا فظاهر وان كان ظنيا فالقياس راجح عليه او مساو واياما كان فقد تبين زوال الشرط العمل بالظني وهو عدم ظهور المعارض كذا في المغتنم وفي التحقيق تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رض على اجماعهم بترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه انتهى ونقل عن ابي العباس ابن شريح من اصحاب الشافعي ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص اذ التخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه يجوزه بقياس مستخرج من الاصول ويقول القياس المستخرج من الكتاب يجوز نسخه به ومن السنة يجوز نسخها به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب به والسنة بها واجيب عن الاول بالمنع اذ لا مجال للراي في درك الانتهاء ولان التخصيص جمع بين الدليلين بخلاف النسخ وبالنقض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فان الثلثة يخصص بها ولا تنسخ كذا في العضد وفي شرح الشرح لعله اتفاقا بيننا وبينهم وان نازع بعضهم بالاجماع وخبر الواحد وعن الثاني ان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص كذا في التحقيق والمغتنم **وكذا** اي مثل النسخ المذكور في الجواز **نسخ السنة بالكتاب** عند الجمهور ومنهم محققو الشافعية خلافا للشافعي في احد قوليه كما في المختصر بل في اصحهما كما

کما فی التحریر واستدل الجمہور بان التوجہ الی بیت المقدس لیس فی القرآن فکان بالسنۃ ونسخ بآیۃ التحویل فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وکذا حرمۃ المباشرۃ فی لیالی رمضان نسخ بقولہ تعالی فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وصوم عاشوراء نسخ برمضان وتمسک المانعون اولا بقولہ تعالی لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ الآیۃ بیّن ان الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مبین للاحکام بالقرآن فلا یکون رافعا لان الرفع لیس ببیان واجیب بان البیان ارید بہ التبلیغ لانہ اظہار ولو سلم فالنسخ بیان لانتہاء الحکم ولو سلم فلا ینافی کونہ ناسخا ایضا وثانیا فیہ التنفیر للناس اذ یزعمون ان اللہ لم یرض بحکمہ قلنا اذا علم انہ مبلغ فقط فلا نفرۃ لان ما جرے علی لسانہ الشریف صلی اللہ علیہ وسلم حکم اللہ تع کذا فی المغتنم **والسنۃ** ان کانت السنۃ الناسخۃ مثل السنۃ المنسوخۃ تواترا واحادا ففیہ الاتفاق وکذا ان کانت الثانیۃ متواترۃ فبالاولی ان تکون ناسخۃ وان کانت دون الاولی بان کانت احادا والاولی متواترۃ ففیہ خلاف منعہ الجمہور لان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا یقاومہ المظنون وقیل علیہ المتواتر وان کان قطعیا حدوثا ظنی بقاء کالامر لا یقتضی الدوام والبقاء والنسخ انما ہو باعتبار الدوام لان الناسخ یزیل دوامہ فما لزم الا ارتفاع المظنون بمثلہ وجوابہ ان المتواتر قطعی حدوثا ظنی بقاء والاحاد ظنی حدوثا شکی بقاء فلا مساواۃ فلا تعارض فلا یصلح ناسخا وان حکم المتواتر مقطوع الی ظہور ما یعارضہ ویرفعہ والاحاد اذ لیس یصلح للمعارضۃ لا یرفع بقاء المقطوع وجوّزہ شرذمۃ لان اہل قباء سمعوا منادیہ صلی اللہ علیہ وسلم الا ان القبلۃ قد تحولت فتحولوا الی الکعبۃ وترکوا التوجہ الی بیت المقدس وکان متواترا ولم ینکرہ صلی اللہ علیہ وسلم ولانہ صلی اللہ علیہ وسلم یبعث الآحاد فی الاحکام مبتدأۃ کانت او ناسخۃ فعلم النسخ بخبر الواحد وفی کل واحد من الوجہین ان الآحاد قد تقترن بما یفید القطع من القرائن المحفوفۃ وعدم انتساخ المقطوع بالخبر الغیر المحفوف وفی الثانی خاصۃ ان بعث الآحاد فیما اذا کان المنسوخ متواترا ممنوع کذا فی المسلم وشرحہ والمغتنم **والاجماع** وقد مر تفصیل النسخ بالاجماع سواء کان للسنۃ او غیرہا فتذکر **والاجماع لا یکون منسوخا** لانہ اما بنص قاطع فیلزم خطاء الاجماع لکونہ فی مقابلۃ النص مع تاخرہ عنہ اذ لا اجماع الا بعدہ

صلے اللہ علیه وسلم واما باجماع آخر قاطع فیلزم خطأ احدهما واما بظنی فیلزم
مثل ذلك مع تقديم المظنون على القاطع وهو قلب المعقول كذا فى المختصر وفى التحرير
ليس بشئ اذ نسخ الاجماع بالاجماع لا يوجب خطأ الاول والا لامتنع نسخ القاطع مطلقا
فالوجه ما للحنفية لا مدخل للاراء فى معرفة انتهاء الحكم فى علمه تعالى وفى المسلم
وفيه نظر اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحى وان انتهى بوفاته صلے اللہ علیه وسلم
لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده فلا يستبعد ظهور مدة انتهاء
حكمه للمجتهدين الراسخين بتبدل المصلحة فيجوز الاجماع على خلاف ما اجمع عليه
سابقا الا ان يكون اجماع الصحابة فانه اقوى لا ينسخ باجماع من بعدهم وبه صرح
فخر الاسلام اقول ان كان مستند الاول خبرا فلا يلزم تبدل حكمه بتبدل المصلحة لجواز
ان يكون تعبدا وان كان قياسا فتبدل حكمه لتبدل المصلحة المنوطة بعلته ليس نسخا
كسقوط سهم المؤلفة قلوبهم لزوال الحاجة الى تاليفهم واذا عرفت هذا فاعلم ان
تحقيق كون القياس غير ناسخ قد مروا ما وجه كونه غير منسوخ فلانه لا بد للنسخ ان
يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما لكانا وثبتا والقياس يضمحل عند معارضة
الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له ايضا وتمامه فى شرح المسلم ولما
انجر كلامه فى نسخ الكتاب الى النسخ فى غيره ايضا اراد ان يفصل النسخ المطلق بعض التفصيل
فقال النسخ ضروري اى منسوب الى الضرورة بحيث يصار اليه وقت الضرورة
والفاقة الى دفع التعارض فلا يصار اليه الا بالرواية عن الشارع صلے اللہ علیه وسلم
اما بنصه صلے اللہ علیه وسلم كان يقول هذا ناسخ لهذا او التزاما كقوله صلے اللہ علیه
وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحى فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا فى سقاء فاشربوا فى الاسقية كلها ولا تشربوا
مسكرا رواه مسلم وفى الانوار القدسية للشعرانى لا ينبغى المبادرة الى القول
بالنسخ عند التعارض بالراى من غير تصريح بنسخه من الرسول صلے اللہ علیه وسلم
لانه ربما يكون دليلا لمذهب احد من الائمة المجتهدين فيقع العبد فى قلة الادب
مع الائمة رضى الله عنهم انتهى ومما يعرف به النسخ التصريح فى اللفظ بما يدل عليه
لقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدى نجويكم

صدقۃ او یصار الی النسخ بان لا یمکن قطع التعارض بین النصین المتعارضین بغیرہ النسخ ای لا وجہ لقطع التعارض اصلا من وجوہ القطع الآتیۃ سوی النسخ القول بالنسخ لا یجوز لاحد اصلا فی وقت من الاوقات الا فی وقت یکون الناسخ بمثل المنسوخ روایۃ کان یکون الناسخ والمنسوخ متماثلین من حیث الروایۃ کان یکونا مما اخرجہما امیر المؤمنین فی باب الروایۃ محمد بن اسمعیل البخاری فی صحیحہ مثلا ودخل فیہ الناسخ الاقوی بالاولی کان یکون المنسوخ مارواہ غیرہ من الائمۃ الحفاظ والناسخ مما اخرجہ فھو اقوی لما تلقاہ جمہور الامۃ لہ بالقبول ومن شروط النسخ تاخر زمان الناسخ عن المنسوخ ولولا ذلک لما ساغ ودلالۃ ای من حیث الدلالۃ بان یکونا خاصین مثلا او عامین او نصین الی غیرہا واقوی بان یکون الناسخ نصا مثلا والمنسوخ ظاہرا ونحوہما من الاعلی والادنی اذا تعارض الدلیلان من ادلۃ الشرع فان امکن التطبیق ای التوفیق بینہما بالتخصیص ای بقصر احد الدلیلین بمحل او کلیہما بموضعین مختلفین کتخصیص الحنفیۃ الاحادیث الدالۃ علی جمع الصلوتین فی السفر المعارضۃ للنصوص الدالۃ علی توقیت الصلوات باوقاتہا المعروفۃ بالجمع فعلا لا وقتا والتقیید والحمل علی المجاز فی واحد منہما او کلیہما وغیر ذلک من وجوہ التطبیق بین الادلۃ وقد عقد حجۃ من عصرہ یعسوب الاعلام فی کل الایام جل المصر الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی کتابہ المسمی بحجۃ اللہ البالغۃ فی القسم الاول منہ بابا بالجمع بین الاحادیث المختلفۃ فمما قال فیہ وان کانا قولین فان کان احدہما ظاہرا فی معنی ماؤلا فی غیرہ وکان التاویل قریبا حمل علی ان احدہما بیان للآخر وان کان بعیدا لم یحمل علیہ الا عند قرینۃ قویۃ جدا او نقل التاویل عن صحابی فقیہ کقول عبد اللہ بن سلام رض فی الساعۃ المرجوۃ انہا قبیل الغروب فاورد ابو ہریرۃ انہا لیست وقت صلوۃ وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یسال اللہ فیہا مسلم قائم یصلی فقال عبد اللہ بن سلام المنتظر الی الصلوۃ کانہ فی الصلوۃ فہذا تاویل بعید لا یقبل مثلہ لولا ذہاب الصحابی الفقیہ الیہ وضابطۃ البعید انہ ان عرض علی العقول السلیمۃ بدون القرینۃ او تجشم الجدل لم یحتمل واذا کان مخالفا لایماء ظاہر او مفہوم واضح او مورد نص لم یجز اصلا فمن القریب قصر عام جرت العادۃ باستعمال بعض افرادہ فقط فی نظیر

ذلک الحکم علی ذلک البعض وعام استعمل فی موضع جرت العادة بالتسامح فیہ لا للذم وعام سیق شیٔ وضع لن حکم بعد افادة اصل الحکم فیجعل فی قوة القضیة المہملة کقولہ ماسقتہ السماء ففیہ العشر وقولہ لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ومنہ تنزیل کل واحد علی صورة ان شہد المناط والمناسب الی آخر ما ذکرہ فلیطالع فیہما جزاء الشرط ای فالعمل بتلک الخصلة الحسنة المذکورة **والا** ای وان لم یمکن التوفیق بینہما بوجہ من وجوہہ ای اذا لم یکن للجمع والتاویل مساغ بتحقق التعارض فان ظہر ترجیح لاحدہما اما **بان کان احدہما اقوی روایة** یعنی فی السند من کثرة الرواة وفقہ الراوی وقوة الاتصال وتصریح صیغة الرفع وکون الراوی صاحب المعاملة بان یکون ہو المستفتی او المخاطب او المباشر **او اقوی دلالة** یعنی فی المتن من التاکید والتصریح او یعنی فی الحکم وعلتہ من کونہ مناسبا بالاحکام الشرعیة وکونہا علة شدیدة المناسبة عرف تاثیرہا او من خارج من کونہ متمسک اہل العلم **فہو** ای ہذا الاقوی **المعول بہ** ہو اسم مفعول من عال یعول کقول من قال یقول ویحتمل ان یکون کذلک من التعویل وعلی کل تقدیر اکثر معناہ الذی یعتمد علیہ المعتمد المعمول بہ یعنی اخذ بہذا الراجح والدلیل الآخر الذی لم یکن اقوی **من قبیل النصوص المتشابہات** حکمہ انہ **یفوض علمہ** ای العلم الواقع بہ **الی العلیم الخبیر** وہو اللہ الواحد القہار علی ما ہو الاصل المختار من مذہب السلف الاختیار علی ما مر تستنن فی التذکار **وان کانا** ای الدلیلان **متساویین فیہما** ای فی الروایة والدرایة **فان علم التاریخ** نحو ان یکون معلوما ان ذلک کان فی غزوة بدر او ثانیہ الہجرة وہذہ فی غزوة احد او ثالثہا **فالمتاخر منہما ناسخ** الجزاء مع الشرط جزاء الشرط الاول **والا** ای ان لم یعلم التاریخ بان لم یکن مضبوطا فیہما **من قبیل المتشابہات فیصار الی غیرہما من الادلة** لان المتشابہ مما یفوض علمہ الی العلیم ویصار الی المحکم ولم یقل والا تساقطا کما ہو المصرح من غیرہ فی التعارض المصرح لکونہ ناشیا عن سوء الادب وان لم یرد قائلہ وفی الجملة وہی صورة مفروضة لا تکاد توجد انتہی وقال الآمدی ان علم افتراقہما مع تعذر الجمع بینہما فعندی ان ذلک غیر متصور الوقوع وان جوزہ قوم وبتقدیر وقوعہ فالواجب اما التوقف

عن العمل باحدهما والتخيير بينهما ان امكن **مسئلة** قول الصحابي رض هذا ناسخ **مقبول**
يعرف به النسخ عند الحنفية لا الشافعية اذ قد يكون تعيين الناسخ عن اجتهاده
فلا يكون حجته على الغير ولكن اذا تعارض متواتران فقال هذا ناسخ احتمل الرد عطف
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد روايةً وهي رواية انه ناسخ والقبول من جهته
انه نسخ بالمتواتر والاحاد دليله وما لا يقبل ابتداءً واصالةً فقد يقبل مآلا وتبعا
كشاهدي احصانٍ فانهما لا يقبلان ابتداء ويقبلان لترتب الرجم وكما في شهادة
القابلة فانها لا تقبل ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا
ههنا يقبل قول الواحد لاثبات النسخ وتمامه في شرح المسلم والمغتنم **لا تعارض**
وان لم يكن على شرطه صح
اي حقيقة وانما قيدنا به لانه يتصور تعارض الكتاب والآحاد من الصحيح والحسن و
الضعيف صورة كما سيجيء في بحث السنة وان لم يقع بل بين الكتاب والسنة المتواترة ايضا
بين الكتاب والسنة الغير المشهورة وهي الاحاد لان شرطه تساوي المتعارضين
وخبر الواحد لكونه ظنيا ادنى من الكتاب لانه قطعي وتوصيف السنة بعدم الاشتهار
مشير الى ان بين الكتاب والسنة المشهورة تعارض وسيصرح به ايضا في بحث السنة
فحينئذ ان اراد بالمشهورة المعنى المشهور المقابل بالتواتر فلا يشمل كلامه
المتواتر مع انه يتصور تعارضه مع الكتاب تصورا صحيحا على شرطه وهو التساوي
بالاولى فثبوت تعارضه ههنا بالوجه الاولى بطريق دلالة كلامه وان اراد ما يعم
المتواتر على طريقة عموم المجاز لقرب المشهور الى المتواتر ولهذا جعله الشيخ ابو بكر الجصاص
ومن تبعه كابي منصور البغدادي وابن فورك قسما من المتواتر فثبوت هذا التعارض
بعبارته هذا ما سنح لي هذا الآن والعلم عند الله السبحان **وكذا لا تعارض بينه**
وبين القياس لكونه ادنى منه بمراتب لانه ادنى من خبر الواحد الذي هو ادنى
من الكتاب **لا يجوز صرف الكتاب عن ظاهره** اي المعنى المتبادر الذي يعرفه
من يعرف محاورات العرب فيما بينهم بل هذا الحكم في صرف الحديث عن ظاهره ايضا
لان ظواهر النصوص لها حكم حقيقة الكلام فلا تترك الا بدليل آخر اقوى من المتروك
وذلك الترك حرام اتفق الامة على حرمته من قرن الصحابة الى طبقة اهل التصانيف
وليس المراد من الظاهر ما هو قسيم للنص والمفسر والمحكم بل ما هو شامل لهذه الاقسام باسرها

هو الواضح اللائح لمن يعلم كلام العرب **بمجرد القياس** اى بمحضه اشارة الى ان
الصرف ان كان بالكتاب مع القياس فجائز **وان كان القياس** صحيحا وسيجئ بيانه
ان القياس قد يكون فاسدا وقد يكون باطلا وقد يكون لغوا وساقطا فكلمة
ان هنا للتاكيد لانها تجئ فى مقام التاكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل والربط دون
الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل ثم بين اقسام الصارف عن الظاهر بقوله **لا يجوز**
صرف الكتاب عن ظاهره صرفا **تخصيصا** بان يقصر بعض الافراد بالقياس **ولا تقييدا**
بان يقيد المطلق من الكتاب به **ولا حملا على المجاز الغير المتعارف** يشير الى ان
الحمل على المجاز المتعارف ليس صرفا عن الظاهر **القياس يرجح احد الجانبين**
من الدليلين المتعارضين **على الجانب الآخر اذا تعارضا الجانبان** ولما فرغ
مما انه ضروريا من الكتاب شرع بما انه كذلك من السنة واخرها عنه وضعا
لتاخرها عنه طبعا وقد تقدم تقدمهما على الاصلين الباقيين فقال هذا **مبحث**
السنة هى لغة الطريقة والعادة واصطلاحا فى العبادات النافلة وفى الادلة
والمراد ههنا ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث
او فعل او تقرير كذا فى العضدى والتلويح واعترض عليه فى المسلم بان القراءة الشاذة
ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم تكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كانت
حجة لكونهما حجتان اتفاقا فترد نقضا عليهم فصدق التعريف عليها فلا يكون
مانعا واما اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا
يخفى وهنه انتهى فالحق فى الجواب من قبلهم انها ليست عندهم ما صدر عن الرسول
صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما نقل قرآنا وخطا يقين فلا اشكال
واما على ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابى العادل انه قرآن لا يصح الا بالسماع
من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطأ يقين انما هو فى بقائها قرآنا لا فى السماع فالقراءة
الشاذة قرآن منسوخ التلاوة فليس بخبر فخرج بقوله غير القرآن فافهم فانه للتلقى
بالقبول كذا فى شرحه لبحر العلوم **السنة** باعتبار النقل والوصول الينا قسمان احدهما
متواترة فى اللغة عبارة عن مجيئ الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من الوتر
وفى الاصطلاح خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم والله

الحاصل بالمتواتر ضروري عند الجمهور ونظري عند الكعبي وابو الحسين البصري وقسم
ثالث ليس اوليا ولا كسبيا عند الغزالي وقال الآمدي والمرتضى بالوقف والحق ما قال
الجمهور للقطع بانا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الاشخاص
الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر
لحصول العلم الضروري به كالمنكر لحصوله بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق
صاحبها المكالمة والادلة في المبسوطات ولم يخالف احد من العقلاء ولا من اهل الاسلام
في ان الخبر المتواتر يفيد العلم وخلاف السمنية والبراهمة في ذلك باطل لا يستحق الجواب
عليه ثم لافادة المتواتر العلم الضروري شروط منها ان يكونوا عالمين قاطعين
بما اخبروا به غير مجازفين ومنها ان يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة او سماع
ومنها ان يبلغ عددهم الى مبلغ يمتنع في العادة تواطئهم على الكذب ولا يقيد ذلك
بعدد معين وهذا قول الجمهور وهو الحق وقال قوم يجب ان يكون عددهم كذا وكذا
من اربعة وخمسة الى اربع عشر مائة وقيل جميع الامة وقيل بحيث لا يحويهم بلد
ولا يحصرهم عدد هذا خلاصة ما في المسلم والمختصر وغيرهما من اسفار الاصول
واصول الحديث فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب كذب المجموع لان المجموع
ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين
عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري
يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه
تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم
الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة
ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف
والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال
النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية كذا
في التلويح وثانيهما غير متواترة والسنة المتواترة ايضا قسمان لانها اما
متواترة بالتعامل اي بتعامل الناس بها بمعنى ان عامليها قد بلغوا في الكثرة

حد لا یتصور تواطئهم علی کذب ھذا العمل والمراد بالسنة الامر الثابت عن رسول الله
صلی الله علیه وسلم اعم من ان یکون فرضا او واجبا او سنة **کاکثر اصول العبادات**
ولعل المراد باصولها ههنا العبادات المبتدأة المبتنیة علیها غیرها الی هذا الآن کاعداد
رکعات الفرائض الخمسة والوتر وصدقة الفطر والاضحیة والسنن الرواتب فانها
متواترة بحسب التعامل من عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم بحیث لا یتصور
تواطؤهم عما لما علی الکذب واحاد بالروایة **وهکذا اصول المعاملات** کالمعاوضات
المالیة والمناکحات والمخاصمات ونحوها فانها متواترة کذلک **وکذا اصول الاخلاق**
جمع خلق وهو عبارة عن هیئة فی النفس راسخة تصدر عنها الافعال بسهولة ویسر
من غیر حاجة الی فکر وروية فان کانت الهیئة بحیث تصدر عنها الافعال الجمیلة المحمودة
عقلا وشرعا سمیت تلک الهیئة خلقا حسنا وان کان الصادر عنها الافعال القبیحة
سمیت الهیئة التی هی المصدر خلقا سیأ وانما قلنا انها هیئة راسخة لان من یصدر
منه بذل المال علی الندور لحاجة عارضة لا یقال خلقه السخاء مالم یثبت ذلک فی
نفسه ثبوت رسوخ وانما اشترطنا الصدور بسهولة لان من تکلف بذل المال او السکوت
عند الغضب بجهد وروية لا یقال خلقه السخاء والحلم وتمامه فی الاحیاء فی کتاب
ریاضة النفس ومثالها الحلم والصبر والتوکل والغضب والشره فانها متواترة ثم تواتر
الاصول المبتدأة یستلزم تواتر الفروع لا محالة لان المتواتر هو الذی یستوی الامر فیه فی الکثرة
من ابتدائه الی انتهائه کما فی شرح النخبة وانما قال بتواتر اکثرها لان بعضها منها لیس
بمتواتر بل اما مشهور کصلوة الضحی فانه لم یکن متواترا بالتعامل فی عهد الصحابة بل نقل التوقف
فیها عن بعضهم کابن مسعود رض وابن عمر رض ثم استفاض واشتهر فی القرن الثانی حتی ذهب
جمهور العلماء الی استحباب الضحی واحاد کصلوة الرکعتین قبل المغرب فانها من الآحاد فی القرون
الثلثة لقلة عاملیها وکثرة الاختلاف فیها بین ائمة الحدیث حتی قال النووی فی شرح مسلم
والصحیح عند المحققین استحبابهما بحدیث ابن مغفل وبحدیث ابتدارهم السواری بهما
وهو فی الصحیحین انتهی وقال الفیروزآبادی فی سفر سعادته ان هاتین الرکعتین من خصائصه
صلی الله علیه وسلم فیکره فعلهما لغیره انتهی واما مثال غیر المتواتر تعاملا من المعاملات بیع
المدبر فانه لیس کذلک فمن جوزه عایشة وطاؤس وعطاء والحسن ومجاهد واحمد

واحمدؒ واسحاق وابو ثور وداؤد وممن منعه ابو حنیفة ومالکؒ وجمہور العلماء
السلف من الحجازیین والشامیین والکوفیین وآما مثاله کذلک من الاخلاق اخذ
الضیف من المضیف ماینبغی له حتی ختلفوا وتاولوا الاحادیث الواردة فیه بان هذه
الاحادیث متظاهرة علی الامر بالضیافة والاهتمام بها وعظیم موقعها وقد اجمع
المسلمون علی الضیافة وانها من متاکدات الاسلام ثم قال الشافعی ومالک وابوحنیفة
هی سنة لیست بواجبة وقال اللیث واحمد هی واجبة یوما ولیلة قال احمد هی واجبة
یوما ولیلة علی اهل البادیة واهل القری دون اهل المدن وتاول الجمهور هذه الاحادیث
واشباهها علی الاستحباب فی مکارم الاخلاق وتاکد حق الضیف لحدیث غسل الجمعة
واجب علی کل محتلم ای متاکد الاستحباب وماولها الخطابی وغیره علی المضطر ثم اعلم ان مثل
المتواتر الذی سماه المصؒ متواترا بالتعامل المتواتر السکوتی الذی اورده فی المسلم ولمغتنم
وغیرهما انه اذا اُخبر بحضرة خلق کثیر فلم یکذبوه فان کان مما یحتمل انهم لم یعلموه کخبر
غریب لا یعلمه الا الافراد اوکان لهم حامل السکوت من خوف اوغیره لم یدل علی صدقه
والاول علیه قطعا علی المختار فی المختصر والتحریر لامتناع السکوت فی مثله عادة مع
کذبه وکان تواترا سکوتیا وقال السبکی والمختار ماذهب الیه ابن السمعانی من اشتراط تمادی
المدة فی ذلک انتهی فهذا احد القسمین **او متواترة بالروایة** وهو ثانیهما وهی
ایضا قسمان لانه **اما متواتر بالمعنی فقط** ای من غیر ان یکون متواترا باللفظ
والتواتر المعنوی فی الاصطلاح هو کثرة الاحاد المتفقة فی معنی ولوکان المعنی التزامیا فهذه
الکثرة توجب العلم بالقدر المشترک بین الآحاد ولاحاجة فی ذلک الی الدلیل لان هذا
العلم ضروری یعلم تحققه عند الرجوع الی الوجدان ولو وجد منکر لا یلتفت الیه و
یکذب ببداهة العقل کذا فی المسلم وشرحه **وهی** ای السنة المتواترة بالمعنی
کثیرة ومثال المتواتر بالمعنی علی الاطلاق وقائع حاتم فی عطایاه ووقائع علی فی حروبه
ووقائع عمرؓ فی عدله وجلادته فی الدین الی غیر ذلک من اخبار الصحابة والتابعین
وغیرهم وکرامات قطب الاولیاء الشیخ عبد القادر الجیلانی فیعلم السخاوة والشجاعة و
العدل والولایة والکرامة وغیرها مع ان شیئا من تلک الجزئیات لم یتواتر بخصوصها
الا شیأ قلیلا من کرامات القطب الاعظم فانها وجدت متواترة اللفظ ایضا کذا

فی شرح المسلم ومن السنة ما قال علی القاری فی تزیین العبارة فی تحسین الاشارة
وبالجملة فهی مذکورة فی الصحاح الستة وغیرها مما کاد ان یصیر متواترا بل یصح ان
یقال انه متواتر معنی فکیف یجوز للمومن بالله ورسوله ان یحدل عن العمل به ویاتی
بالتعلیل فی معرض النص الجلیل انتهی هکذا قیل فی رفع الیدین عند الرکوع والرفع
منه فهذا احد الصنفین او متواتر متواتر باللفظ ایضا مع تواتر المعنی وقد عرف
ان تواتر اللفظ یستلزم تواتر المعنی من غیر عکس وهو ثانیهما وهی ای المتواترة باللفظ
قلیلة جدا بل قیل المتواتر من الحدیث لا یوجد ومن طلبه اعیاه طلبه وقال
ابن الصلاح الا ان یدعی فی حدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوء مقعده من النار
فان رواته ازید من مائة صحابی وفیهم العشرة المبشرة وقیل مراده انه لم یوجد
التواتر اللفظی الا فی ذلک الحدیث والا فحدیث المسح علی الخفین رواه سبعون صحابیا
وقال ابو حنیفة ما قلت بالمسح علی الخفین الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف
الکفر علی من انکره وقیل حدیث انزل القرآن علی سبعة احرف متواتر رواه عشرون
من الصحابة وقال ابن الجوزی تتبعت المتواترات فبلغت جملة منها حدیث
الشفاعة وحدیث الحساب وحدیث النظر الی وجه الله فی الآخرة وحدیث
غسل الرجلین وحدیث عذاب القبر وحدیث المسح علی الخفین وقد جمعها
السیوطی فی کراسة ولکنه جعل منها بعض ما هو فی المشهور من المشهورات کذا فی
المسلم والمغتنم وغیرها وفی شرح النخبة وما ادعاه ای ابن الصلاح من العزة ممنوع
وکذا ما ادعاه غیره من العدم لان ذلک نشأ عن قلة اطلاع علی کثرة الطرق واحوال
الرجال وصفاتهم المقتضیة لابعاد العادة ان یتواطأ علی الکذب ویحصل منهم اتفاقا
ومن احسن ما یقرر به کون المتواتر موجودا وجود کثرة فی الاحادیث ان الکتب المشهورة
المتداولة بایدی اهل العلم شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الی مصنفیها اذا
اجتمعت علی اخراج الحدیث وتعددت طرقه تعددا تحیل العادة تواطؤهم علی
الکذب الی آخر الشروط افاد العلم الیقینی بصحة نسبته الی قائله ومثل ذلک فی
الکتب المشهورة کثیرة انتهی وغیر المتواتر من السنة ایضا نوعان لانه اما
سنة مشهورة ویسمی مستفیضا ایضا من شهر یشهر شهرا وشهرة فاشتهر

ای وضح ومنه شہر سیفہ اذا سلہ واستفاض الخبر ای شاع وخبر مستفیض
ای منتشر بین الناس وھو اصطلاحا ما کان من الآحاد فی القرن الاول وھو
قرن الصحابة رض ثم انتشر فی القرن الثانی حتی رواہ جماعة لایتصور تواطؤھم علی
الکذب وقیل ما تلقتہ العلماء بالقبول والاعتبار للاشتہار فی القرن الثانی
والثالث دون القرون اللتی بعدھم فان عامة اخبار الاحاد اشتہرت فی ھذہ
القرون ولا تسمی مشہورة حتی لایجوز الزیادة بھا علی الکتاب مثل خبر الفاتحة والتسمیة
فی الوضوء کذا فی التحقیق وغیرہ وفی التلویح واما بعد القرون الثلثة فاکثر اخبار
الآحاد نقلت بطریق التواتر لتوفر الدواعی علی نقل الاحادیث وتدوینھا فی الکتب
وفی کلامہ ای التوضیح اشارة الی ان خبر الواحد اذا لم یکن راویہ الاول منزھا عن
وصمة الکذب لایفید علم الطمانیة وان دخل بعد ذلک فی حد التواتر کما یشتہر
من الاخبار الکاذبة فی البلاد انتہی ثم فی ذلک ایضا واما حکم المشہور فقد اختلف
فیہ فذھب بعض اصحاب الشافعی الی انہ ملحق بخبر الواحد فلا یفید الا الظن وذھب
ابوبکر الجصاص وجماعة من اصحابنا الی انہ مثل المتواتر فیثبت بہ الیقین لا بطریق
الاستدلال بل بالضرورة وذھب عیسی بن ابان من اصحابنا الی انہ یوجب علم
طمانیة لاعلم یقین فھو دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتی جازت بہ الزیادة علی الکتاب
اللتی تعدل النسخ وان لم یجز النسخ بہ مطلقا وھو اختیار القاضی الامام ابی زید و
عامة المتاخرین قال ابو الیسر وحاصل الاختلاف راجع الی الاکفار فعند الفریق الاول
من اصحابنا یکفر جاحدہ وعند الثانی لایکفر ونص شمس الائمة علی ان جاحدہ لایکفر
بالاتفاق والیہ اشیر فی المیزان ایضا وعلی ھذا لایظہر اثر الاختلاف وتمامہ فیہ فھذا
احد النوعین **او خبر آحاد** وھو ثانیھما جمع احد کافراس جمع فرس وقیل جمع
واحد کاشھاد وشاھد ای خبر رواتہ احاد وھو الذی یرویہ المخبر الواحد والاثنان
فصاعدا فلا یخرج عن کونہ من اخبار الاحاد بتعدد المخبر بعد ان لم یبلغ درجة التواتر
والاحاد فمن فرق بین الواحد والاثنین فقبل خبر الاثنین دون الواحد کالجبائی
من المعتزلة ومن وافقہ متمسکا بان امر الدیانات لما کان اعظم واھم من المعاملات فاولی
باشتراط العدد فیہ ومن اشترط الاربعة مستدلا بان امر الدین لما کان اھم یعتبر فیہ

يد اقصى عدد اعتبره الشرع فى باب الشهادة وهو الاربع فقول باطل بحر بطلانه
فى التحقيق وغيره من المبسوطات ثم ان خبر الواحد اذا وجد شرائطه وهى اربعة فى المخبر الاسلام
والعدالة والعقل الكامل والضبط واربعة فى نفس الخبر ان لا يكون مخالفا للكتاب وان
لا يكون مخالفا للسنة وان لا يكون فى حادثة تعم بها البلوى وان لا يكون متروك المحاجة به
عند ظهور الاختلاف فهو يوجب العمل لا اليقين ولا الطمانينة بل الظن وهو مذهب
جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به اما عقلا كالجبائى وجماعة
من المتكلمين او سمعا مثل القاشانى وابى داود والروافضة ومذهب اكثر اصحاب
الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهرى ان الاخبار التى حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد لما جاز اتباعه للنهى عن اتباع الظن بقوله
تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وذمه على اتباعه فى قوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لا محالة ومتمسك العامة الكتاب كقوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ
طَائِفَةٌ الآية اوجب الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم طلبا للحذر بقوله تعالى لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ لان الترجى من الله
تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلثة
فرقة والطائفة منها واحد واثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب
تركه لوجوب الحذر على السامع فاذا وجب بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا
لعدم القائل بالفصل ثم وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كيف وقوله
لعلهم يحذرون اشارة الى وجوبا لقبول والعمل والسنة كقبوله صلى الله عليه وسلم
خبر سلمان فى الهدية والصدقة وخبر ام سليم فى الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون
اليه على ايدى الرسل ويقبل قولهم والاهداء لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب وايضا قد استفاض بالتواتر عنه صلى الله عليه وسلم انه بعث الافراد
الى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن اميرا لتعليم الشرائع
وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية رض بكتابه الى قيصر وهرقل بالروم وحذافة السهمى
بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمرى الى النجاشى وعثمان بن ابى العاص الى الطائف

وحاطب بن بلتعة رض الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدى الى حارث
بن شمر الغسانى بدمشق وولى على الصدقات مالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد
بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف
وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم رضى الله عنهم من يطول ذكرهم وبعث هؤلاء ليدعوا
الى دينه وليقيموا الحجة ولم يذكر فى موضع ما انه بعث فى وجه واحد عدد يبلغون
حد التواتر ولو احتاج فى كل رسول الى عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع اصحابه ولخلت
دار الهجرة عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداءه وفسد النظام والتدبير فذلك وهم
باطل جزما فتبين ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعى لا يبقى معه
عذر فى المخالفة كذا ذكره الغزالى وعلى الاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها فى
وقائع فاتت الحصر والعد من غير نكير ولا منافعة فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها
وصحة الاحتجاج بها وجرت على هذا سنة التابعين كعلى بن الحسين ومحمد بن على وسعيد
بن جبير ونافع بن جبير وطاؤس وسعيد بن المسيب فقهاء الحرمين وفقهاء البصرة
كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير
نكار عنهم من احد فى عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد فى المعاملات
مع انه قد يترتب على خبر الواحد فيها ما هو حق الله تعالى كما فى الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
الاخبار بان هذا الشئ او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلنى ببيع هذه
جارية او ببيع هذا شئ واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها
تكون فى اباحة دم واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتى للمستفتى مع انه قد يخبر
ما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من
مور الدين والدنيا جاز فى سائر المواضع وتمام التحقيق فى التحقيق ثم هذا التقسيم على
رى الفقهاء والاصوليين واما على راى اهل الحديث فالسنة قسمان متواتر وهو ما
ون له اسانيد كثيرة بلا حصر عدد معين والعادة احالت تواطؤهم على الكذب وخبر
احد وهو ما لا يكون كذلك فان كانت له اسانيد محصورة بما فوق الاثنين اى لا
ون رواته فى كل مرتبة فى سنده اقل من ثلثة فهو المشهور وان كانت له اسانيد
محصورة بالاثنين اى تكون رواته فى مرتبة من المراتب اثنين فهو العزيز وان كانت

وان کانت له اسانید محصورة بواحد ای یکون راویه فی مرتبة من المراتب وا
فهو الغریب کذا فی النخبة وشرحها و هذا القسم الثانی اربعة ا
صحیح وهو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ
ونعنی بالمتصل ما لم یکن مقطوعًا بایّ وجه کان وبالعدل ما لم یکن مستورا ا
ولا مجروحًا وبالضابط من یکون حافظًا متیقّظًا وبالشذوذ ما یرویه الثقة
لروایة الثقات وبالعلة ما فیه اسباب خفیة غامضة قادحة فان کانت
الصفات علی وجه الکمال والتمام فهو الصحیح لذاته وان کان فیه نوع قـ
ما یجبر ذلک القصور من کثرة الطرق فهو الصحیح لغیره واول من صنف فی الصحیح ا
الامام البخاری ثم مسلم وکتاباهما اصح الکتب بعد القرآن واعلی اقسام الصحیح
علیه ثم ما انفرد به البخاری ثم ما انفرد به مسلم ثم ما کان علی شرطهما وا
ثم علی شرط البخاری ثم علی شرط مسلم ثم ما صححه غیرهما من الائمة فهذه سبعة ا
وما حذف سنده فیهما وهو کثیر فی تراجم البخاری قلیل جدا فی کتاب
منه بصیغة الجزم نحو قال فلان وفعل وامر وروی وذکر معروفا
وما کان من ذلک مجهولا فلیس حکما بصحته ولکن ایراده فی الکتاب
اصله وتمام هذا الحدیث فی اصول الحدیث وهو الاقسام الاربعة ا
اختلفت کلمات المحدثین فی تعریفه لکن اجمع الحدود واضبطها ما قیل ا
من قرب من درجة الثقة او مرسل ثقة وروی کلاهما من غیر وجه وسلم عن شذ
وعلة واریدبالمسند ما اتصل اسناده الی منتهاه وبالثقة من جمع بین العدالة
الضبط والتنکیر فی ثقة للشیوع فهو ان قل الضبط فیه مع بقیة الشروط المتقد
فی الصحیح حسن لذاته وان فقدت فیه الشرائط المعتبرة فی الصحیح کلا او بعضا
الطرق حسن لغیره وقد اطلق بعضهم فقال والحسن حجة کالصحیح ولذلک ادرج
قال ابن الصلاح تسمیة محیی السنة فی مصابیح السنن بالحسان تساهل لان فیها ا
والحسان والضعاف انتهی وفیدا ابن حجر فی شرح النخبة فقال وهذا القسم من ا
ای الحسن لذاته مشارک للصحیح فی الاحتجاج به وان کان دونه ومشابه له فی انقسامه
الی مراتب بعضها فوق بعض انتهی ثم قول الترمذی حدیث حسن صحیح یرید به انه

باسنادین احدهما یقتضی الصحة والآخر الحسن او المراد اللغوی وھو ما تمیل الیه النفس
وتستحسنه او للتردد الحاصل من المجتھد فی الناقل ھل اجتمعت فیه شروط الصحة
او قصر عنھا وتمامه فی محله وھذا ثانیھا **او ضعیف** وھو ما لم یجتمع فیه
شروط الصحیح والحسن وتتفاوت درجاته فی الضعف بحسب بعدہا من شروط
الصحة والحسن ویجوز عند اھل العلم التساھل فی اسانید الضعیف دون الموضوع
من غیر بیان ضعفه فی المواعظ والقصص وفضائل الاعمال لا فی صفات اللّٰه تعالیٰ
واحکام الحلال والحرام قیل کان من مذھب النسائی ان یخرج عن کل من لم یجمع علی
ترکه وابو داؤد کان یخرج الضعیف اذا لم یجد فی الباب غیرہ ویرجحه علی رای الرجال
وعن الشعبی ما حدثوک عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فخذ به وما قالوہ برایھم فالقه فی
الحش وقال الرای بمنزلة المیتة اذا اضطررت الیھا اکلتھا وجملة المرام ان الصحیح
اعلی مرتبة والضعیف ادناھا والحسن اوسطھا وسائر الاقسام التی ذکروھا من المتصل و
المرفوع والمعلق والمعنعن وغیرھا داخلة فی ھذہ الثلثة ثم اعلم ان الضعف لکذب راویه
وفسقه لا ینجبر بتعدد طرقه کما فی حدیث طلب العلم فریضة قال البیھقی ھذا حدیث
مشھور بین الناس واسنادہ ضعیف وقد روی من اوجه کثیرة کلھا ضعیفة وقد
ادخل الامام الحافظ الضابط المتقن محیی الدین النووی الحدیث الموضوع فی الضعیف فی
الضعیف فی فصوله حیث قال واما انواع الضعیف فکثیرة منھا الموضوع والمقلوب والشاذ
والمنکر والمعلل والمضطرب وغیر ذلک وقال ایضا فی موضع آخر عزیا الی الخطابی علی
طبقات شرھا الموضوع ثم المقلوب ثم المجھول ویدل علی ھذا کلام غیرہ ایضا کابن حجر فی شرح
النخبة وغیرہ ولعل مرادھم من الموضوع ھو الذی ذکرہ المصنف لا الموضوع الذی لم یعد من السنة
علی ما سیصرح به وھو ثالثھا **او موضوع** وھو الحدیث الذی یکون فی اسنادہ کاذب
ثم نعت الموضوع بھذہ الجملة **لم یثبت وضعه بخصوصه** لاخراج الموضوع
الآتی وعدم ثبوت الوضع فی الحدیث الخاص بان صح فی واحد من رواته الکذب فی الحدیث
الآخر فھذا ھو المثبت وضعه بخصوصه والمشھور بین العوام تسمیة ھذا بالموضوع و
ذلک بعکسه لکنه یقال له الموضوع ایضا لان حدیث المطعون بالکذب یسمی موضوعا
ومن ثبت عنه تعمد الکذب وان کان فی العمر مرة وان تاب من ذلک لم یقبل حدیثه ابدا

ومن هذا القسم ما قال القاضي عياض على ما نقل عنه الامام النووي من ان من الكذابين من
لا يضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف اسنادا صحيحا مشهورا ومنهم من
يقلب الاسانيد او يزيد فيها ويتعمد ذلك اما للاغراب على غيره واما لرفع الجهالة
عن نفسه ومنهم من يكذب فيدعي سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلق ويحدث
باحاديثهم الصحيحة عنهم ومنهم من يعمد الى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب
والحكماء فينسبها الى النبي صلى الله عليه وسلم وهؤلاء كلهم كذابون متروكو
الحديث انتهى وفي شرح النخبة وغيرها واتفقوا على ان تعمد الكذب على النبي
صلى الله عليه وسلم من الكبائر وبالغ ابو محمد الجويني فكفر من تعمد الكذب عليه
صلى الله عليه وسلم وسبب وقوع الكذب نسيان الراوي او غلطه او اتباع الهوى

واما ما ثبت وضعه بخصوصه اما باقرار واضعه على ما قيل انه
لما اخذ ابن ابي العوجاء الزنديق لضرب عنقه قال وضعت فيكم اربعة آلاف
حديث أُحرِّم فيها الحلال واحل فيها الحرام قال حماد بن زيد وضعت الزنادقة
اربعة آلاف حديث ومنها ما اورده الاصوليون من قولهم اذا روي عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قال الخطابي
وغيره وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وسلم اني قد اوتيت الكتاب وما
يعدله ويروى اوتيت الكتاب ومثله معه ومنها ما في التحقيق من ان الموضوع
لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله تعالى فوضع
هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة وادعاء النبوة وايضا
مما ثبت بالاقرار ما روي عن ابي عصمة نوح بن مريم انه قيل له من اين لك عن عكرمة
عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة فقال اني رأيت الناس قد اعرضوا
عن القرآن واشتغلوا بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحاق فوضعت هذه
الاحاديث حسبة وقد اخطأ المفسرون كالبيضاوي في ايداعها في تفاسيرهم او بقرينة
حال الراوي كما وقع لغياث بن ابراهيم حيث دخل على المهدي فوجده يلعب بالحمام
فساق في الحال اسنادا الى النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا سبق الا في نصل او خف

او حافر او جناح فزاد او جناح فعرف المهدی انه کذب لاجله فامر بذبح الحمام او حال المروی برکاکة اللفظ والمعنی او بان یکون مناقضا لنص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع القطعی و صریح العقل الی آخر ما فی شرح النخبة و العجالة النافعة لخیر المصنف و غیرها ثم فی الاول ایضا المروی تارة یخترعه الواضع و تارة یاخذه من کلام غیره کبعض السلف الصالح او قدماء الحکماء او الاسرائیلیات او یاخذ حدیثا ضعیف الاسناد فرکب له اسنادا صحیحا لیروج والحامل للواضع علی الوضع اما عدم الدین کالزنادقة او غلبة الجهل کبعض المتعبدین او فرط العصبیة کبعض المقلدین او اتباع هواء کبعض الرؤساء والاغراب لقصد الاشتهار و کل ذلک حرام باجماع من یعتد به الا ان بعض الکرامیة و بعض المتصوفة نقل عنهم اباحة الوضع فی الترغیب و الترهیب وهو خطأ من فاعله نشأ عن جهل لانهما من الاحکام الشرعیة انتهی فذلک مبتدأ و خبره **فلیس من السنة** ولهذا اتفقوا علی تحریم روایة الموضوع الامقرونا ببیانه لقوله صلی الله علیه و سلم من حدث عنی بحدیث یری انه کذب فهو احد الکاذبین اخرجه مسلم و غیر ذلک من الاحادیث الدالة علی هذا قال النووی فی شرحه تحرم روایة الحدیث الموضوع علی من عرف کونه موضوعا او غلب علی ظنه وضعه فمن روی حدیثا علم او ظن وضعه ولم یبین حال روایته وضعه فهو داخل فی هذا الوعید مندرج فی جملة الکاذبین علی رسول الله صلی الله علیه و سلم ولهذا قال العلماء ینبغی لمن اراد روایة حدیث او ذکره ان ینظر فان کان صحیحا او حسنا قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم او فعله او نحوه من صیغ الجزم وان کان ضعیفا فلا یقال قال او فعل او امر او نهی او شبه ذلک من صیغ الجزم بل یقول روی عنه کذا و جاء عنه کذا و یروی او یذکر او یحکی او یقال او بلغنا او ما اشبهها والله اعلم انتهی و لما فرغ من اقسام السنة شرع فی افادتها الاحکام و نحوها فقال **السنة المتواتر و اقسامها الثلثة** المذکورة **و کذا** السنة **المشهورة من غیر المتواتر** قیدها به لان المشهور قد یذکر و یراد به المتواتر و اصطلح البعض کالجصاص و من یحذو حذوه علی انه قسم منه فان قیل فعلیه ان یزید بعد لفظ المتواتر لفظ والآحاد ایضا اذ المشهور علی مذهب اهل الحدیث قسم من الاحاد کما تقدم و اختار هذا المذهب بعض الاصولیین ایضا حیث قال لا واسطة بین المتواتر والاحاد و هذا قول الجمهور فوجب الاحتراز عنه ایضا

قلنا لا فاقة الى تلك الزيادة لان المشهور الذى هو دون المتواتر وبعده مماثل له فى المماثلة الآتية سواء كان خارجا من الآحاد او داخلا فيه فلا ضير فى دخوله فيه على هذا الراى واما الزيادة الاولى فلدفع توهم اتحاد المشبه والمشبه به على راى الجمهور فتدبر **مثل الكتاب** لا من كل وجه **بل فى اثبات الاحكام** الجار يتعلق بالمثل فوجه المماثلة هو هذا الاثبات يعنى كما ان الكتاب يثبت الاحكام على سبيل القطع والجزم فكذلك السنة المتواترة والمشهورة على هذا الطريق ولا يخفى دونية المماثل عن المماثل له فى هذا التمثيل فخبر الواحد ايضا يثبت الاحكام لكن لا بهذه المثابة بل بطريق الظن الغالب فى شرح المسلم واما السنة المتواترة فمثل الآية فى ايجاب العمل والقطعية انتهى وفى التحقيق شرح متن الحسامى يثبت بالمشهور علم طمانية يقرب الى اليقين فوق الظن الذى يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثانى ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التى هى نسخ معنى لانه متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذى هو ضده ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا البيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كان نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذى هو من الآحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما انتهى **وثبوت التعارض** كما ان الكتاب يتعارض بعضه بعضا ظاهرا كذلك تتعارض السنة المتواترة والمشهورة مع الآية وفى التحقيق السنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى انتهى وفى المسلم والمغتنم وغيرهما التعارض تدافع الدليلين باقتضاء كل عدم مقتضى الآخر وفى التحرير والتقرير ولا يتحقق فى الادلة الشرعية الا ظاهرا لجهلنا الا فى الواقع للزوم التناقض فلا تعتبر فيه الوحدات ولا يشترط تساويهما قوة ونحوه فى قطعيين ويلزمه محملان او نسخ احدهما فدعوى ابن الحاجب وغيره امتناعه بينهما او جوازه بين ظنيين محكم انتهى **والحديث الصحيح** المذكور **دونه** اى الكتاب لا مثله **فى اثبات الاحكام** لكونه ظنيا وكون الكتاب قطعيا فكون الصحيح مثبتا لها ليس مثلها اثباته لا انه لا يثبت الاحكام بل هو من حجج الشرع ايضا لا يكون دونه فى التعارض

مع الکتاب بل یساویہ علی ما عرفت آنفا من انہ لا یشترط تساوی المتعارضین قوۃ
بل یقع التعارض بین قطعی وقطعی وظنی وظنی وقطعی وظنی وفی المسلم الکتاب والسنۃ
یتعارضان اتفاقا انتہی **والحسن دونہ** ای الصحیح فی کل واحد من اثبات الاحکام
وثبوت التعارض وہذا ظاہر وفی شرح النخبۃ والحسن مشارک للصحیح فی الاحتجاج بہ
وان کان دونہ ومشابہ لہ فی انقسامہ الی مراتب بعضہا فوق بعض انتہی ومن وقف
علی اعتبار کمال الصفات المقتضیۃ للصدق فی مخرجی الصحیح ورواتہ ونقصانہا او فقد
بعضہا فی سند الحسن لا یخفی علیہ کون الحسن ادنی عن الصحیح **والضعیف دونہ**
ای الحسن فی کلیہما علی ما ذکرناہ آنفا ویحتمل ان یکون المراد من التعارض التعارض الواقع
بین افراد المتواتر والمشہور وہکذا مع ما یجانسہ لا مع الکتاب وکل صنف اذا کان ادنی
من الآخر فتعارضہ فیما بینہ ایضا یکون ادنی من تعارضہ فیما بینہ لان تعارض الاقویا
قویۃ فیما بینہم علی عکس تعارض الضعفاء واعلم انہ دل بکلامہ ہذا علی الاحتمال المشروح
اولا انہ یتصور بین الکتاب والاقسام الخمسۃ من السنۃ تعارض وقد سبق منہ ان لا تعارض
بین الکتاب والسنۃ الغیر المشہورۃ وہو الظاہر من کلامہم وسبق منی ایضا ان المراد بہذا
التعارض المنفی ہو الحقیقی فبقی تصور الصوری بینہما ایضا فلا تدافع وتفصیلہ ان المعارضۃ
قسمان حقیقیۃ ورکنہا تقابل الحجتین علی السواء لا مزیۃ لاحدہما علی الآخر فی الذات
والصفۃ فی حکمین متضادین کالحل والحرمۃ مثلا وشرطہا اتحاد المحل والوقت فالنکاح
یوجب الحل فی الزوجۃ والحرمۃ فی امہا ولا یسمی تعارضا لعدم اتحاد المحل وکذا الخمر کان
حلالا فی بدء الاسلام ثم حرم ولیس ہذا تعارضا ایضا لعدم اتحاد الوقت کذا فی المنار
وشروحہا والتوضیح وغیرہا فہذا النوع من التعارض انما یوجد بین الآیتین المتساویتین
عموما وخصوصا واطلاقا وتقییدا ونحوہا والسنتین المتماثلتین ایضا وہکذا بین الآیۃ
والسنۃ المتواترۃ لتساویہما قوۃ فمراد ارباب المتون والمصنف فیما سبق ہو ہذا القسم فقط
ووقوع ہذا ایضا لجہلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فی نفس الامر لان احد المتعارضین
ناسخ والآخر منسوخ ولانہ من امارات العجز تعالی عن ذلک علوا کبیرا فان قیل ہب
ان التعارض یقع بین الکتاب والسنۃ المتواترۃ لتساویہما قوۃ معنی وہو المفہوم من
کلامہم لکن لا نسلم وقوعہ بینہ وبین المشہورۃ بخلاف ما یفیدہ کلام المص ہہنا وفیما تقدم

فلما يتعارض المشهور ما هو ظني من الكتاب وفي التلويح ايضا ما نقيل المشهور ايضا لا
يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب في هو قطعي واجيب عنه
بانه يفيد علم طمانية وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو
قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور
كقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرءة على عمتها
وغير ذلك انتهى وعلى صورية وركنها تقابل الدليلين احدهما اولى من الآخر كالكتاب
اولى من السنة الغير المتواترة والمشهور اولى من الاحاد والخاص اولى من العام المخصوص
بالبعض ومراده ههنا هو التعارض المطلق فيشمل ما هو حقيقي كما بين الكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة وما هو صوري كما بينه وبين سائر الاقسام من السنة فتأمل
والموضوع لا يثبت شيئا من الاحكام لانه اما ليس بدليل شرعي اصلا
كالذي ثبت وضعه بخصوصه او ليس بدليل شرعي يعتد به ويعتمد عليه كالذي
ليس كذلك كما مر **نعم قد يؤخذ** الموضوع **في فضائل ما ثبت فضله** بغيره
من الكتاب والسنة الصحيحة او باقي الادلة **تائيدا** اي تقوية للمثبت **وتفضيلا**
اي ازديادا عليه تميزا من نسبة يؤخذ الى الموضوع والموضوع لا يثبت شيئا بل يورد
للتقوية والايصال وهذا ايضا بالنظر الى ظاهر الحال لان من كثر سواد قوم فهو منهم
والا ففي الحقيقة كيف يؤيد ويفضل من هو ساقط الاعتبار ليس هو متمكن مكان
الاعتماد والاستبداد وهذا كما هو داب الامام الهمام ابي حامد الغزالي في احيائه
حيث يذكر الضعاف والموضوعات ايضا في فضائل ما ثبت فضله بالكتاب غالبا
كالتوكل والزهد وكظم الغيظ ونحوها ولهذا قد حكم بوضع كثير احاديثه من
الحفاظ الالفاظ وفي الطحطاوي تحت عبارة الدر المختار ولا يجوز العمل بالموضوع
بحال اي حيث كان مخالفا لقواعد الشريعة واما لو كان داخلا في اصل عظيم فلا
مانع منه لا لجعله حديثا بل لدخوله تحت الاصل العام انتهى والله اعلم اما
عند التعارض اي تعارض الموضوع مع ما هو اعلى منه **فان امكن**
تطبيقه مع ما يعارضه **بصرفه عن ظاهره** الضمائر لاما الموضوع
فيها فالعمل بتلك الخصلة الحسنة وانما كان التطبيق حسنا لاحتمال كونه سنة

صحیحۃ فی نفس الامر وان کان نظر الحذاق یقتضی ضد ذلک ظاھرا **والا** ای وان لم یکن التطبیق **فلا یلتفت الیہ** حینئذ اصلا وھذا انما یتصور فی موضع السنۃ علی ما ذکرہ والاثار الموضوع الذی لیس من السنۃ لیس بملتفت الیہ اصلا فی حین من الاحیان بل واجب الرد والبغضاء والشنآن ثم الحدیث **الضعیف حجۃ یثبت الاحکام** لکن لا مطلقا بل **اذا لم یوجد ما ھو اعلی منہ** من الآیۃ والسنۃ الصحیحۃ والقیاس الجلی فی المسئلۃ **ولم یعارض قیاسا جلیا** عطف علی لم یوجد فالمتعاطفتان شرط وقولہ یثبت الخ یدل علی جزائہ یعنی فان عارضہ فالقیاس مقدم کما سیأتی متنا فان قلت نفی وجدان الاعلی یحوی نفی تعارض القیاس الجلی لکونہ اعلی من الضعیف عندہ فاذا انتفی التعارض فلا حاجۃ الیہ قلت اختلف فیہ فبعضھم یقدم الحدیث مطلقا وان کان ضعیفا علی القیاس وآراء الرجال علی الاطلاق وان کان من الجلاء بمکان کما ستعرفہ منی وبعضھم یقدمون القیاس الجلی علی الضعیف فھذا ما اختارہ وذھب الیہ وبعضھم یفرقون بین فقہ الصحابی وعدمہ فلاجل تحقیق ما اختارہ افرد نفی التعارض بالذکر وان کان کلامہ یشملہ واورد فی المسلم والمغتنم تفصیلا آخر حیث قال فی التحریر حدیث الضعیف للفسق لا یرتقی بتعدد الطرق التی کلہا ضعاف من الفسق الی الحجیۃ اصلا فان خبر الفاسق لا یقبل بحال والضعیف بغیرہ مع العدالۃ یرتقی وھذا التفصیل اصح من الفصل بلا ونعم اقول خبر جمع من الضعفاء قد یکون اقوی واوثق من خبر فرد من الثقات الاقویاء کیف لا والتعدد قد یکون بحیث یوجب تواتر القدر المشترک وحجیتہ غیر مشروطۃ بالعدالۃ انتھی فالضعیف بغیر الفسق یرتقی بتعدد الطرق الی الحسن وفی رد المحتار فارتقی الضعیف الی مرتبۃ الحسن اذا کان ضعفہ لسوء حفظ الراوی الصدوق الامین اولارسال او تدلیس اوجھالۃ حال اما لو کان لفسق الراوی او کذبہ فلا یؤثر فیہ موافقۃ مثلہ لہ ولا یرتقی بذلک الی الحسن کما صرح بہ فی التقریب وشرحہ **لکن ثبوت الاحکام بہ ظنی** لا یقال ثبوت الاحکام بالصحیح عدا المتواتر والمشھور کما ذکرہ ایضا ظنی لکونہ من الآحاد والآحاد انما تفید الظن علی ما تقرر فلا وجہ لتخصیصہ قال النووی قال المحققون احادیث الصحیحین التی لیست بمتواترۃ انما تفید الظن فانھا آحاد والآحاد تفید

ولا فرق بين البخاری ومسلم وغيرهما فی ذلک وتلقی الامة بالقبول انما افادنا وجوب العمل
بما فيهما وهذا متفق عليه فان اخبار الاحاد التی فی غيرهما يجب العمل بها اذا صحت اسانيدها
ولا تفيد الا الظن فکذا الصحيحان وانما يفترقان الصحيحان وغيرهما من الکتب فی
کون ما فيهما صحيحا لا يحتاج الی النظر فيه بل يجب العمل به مطلقا وما کان فی غيرهما
لا يعمل به حتی ينظر و يوجد فيه شروط الصحيح انتهی لانا نقول الظن مما يقبل الشدة
والضعف فالمراد ههنا الظن الضعيف لان الکلام فی الحديث الضعيف فثبوت الاحکام
به بحسب الظن الضعيف وکذا فی الصحاح والحسان فی قوة الظن وتوسطه ولا يتوهم من
قول الامام المذکور عدم تفرقة الصحاح کما فی الصحيحين والحسان کما فی غيرهما فی الظن
لانه بصدد اثبات الظن فيهما من حيث هو هو کما فی غيرهما رداً علی من اثبت القطع
واليقين فيهما فهما وغيرهما من کتب الحديث سواء فی الظن نفسه علی هذا التحقيق دون
قدره کما عرفت فافهم **فيعمل بها ولا يقطع بثبوتها** يعودان الی الاحکام **ولا
يخطأ به** ای لا ينسب الی الخطأ بسبب الحديث الضعيف **مجتهد** مفعول ما لم يسم فاعله
خالفه صفة لمجتهد **ولا يبنی عليه** ای علی مضمونه **الامر بالمعروف والنهی
عن المنکر احتسابا** الاحتساب نهی کردن از چيزها که در شرع ممنوع باشد وبشمار آوردن
وچشم مزد داشتن از کسے کذا فی المنتخب ويصح المعنيان الاخيران ههنا وهو مفعول له يعنی
ای عداً للثواب کما فی حديث الا تحتسبون آثارکم ای لا تعدون الاجر فی خطاکم الی المسجد
فان لکل خطوة اجراً او طلباً لوجه الله تعالی وثوابه کما فی حديث من صام رمضان ايماناً
واحتساباً ای طلباً لوجه الله تعالی وثوابه وفی مجمع البحار معنی الاحتساب ان يبعثه علی
العمل الاخلاص وطلب رضاء الله تعالی **ولا يجب روايته ولا ينکر به علی اولی
الامر** کالسلاطين والامراء ووجه الکل ان الخبر الضعيف کونه حديثاً لم يکن معلوماً وکونه
موضوعاً ليس بمعلوم ايضاً فکان من الجائز ان يکون الراوی المطعون فيه صادقاً فی روايته
لکن مع احتمال الکذب لا يترتب عليه الامور المذکورة من القطع والجزم بالثبوت واخطاء
المخالف وهکذا وانما خص نفی الانکار بمضمون الحديث الضعيف علی الولاة احترازاً عن علامهم
من العامة اذ يتولد من هذا الانکار المستفاد من هذا الدليل الضعيف ما هو اضر وليس
بنافع اصلاً الا ما ندر لان الانکار علی الملوک والولاة اساس کل شر وفتنة الی آخر الدهر

لما ركز فى طبائعهم من التجبر والتكبر الحامل لهم على استهانة من عداهم واستحقار من سواهم
فلا ينفع الانكار بل يفضى الى الاضرار الا ترى انه لما استاذن الصحابة رض رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى قتال الامراء الذين يؤخرون الصلوة عن وقتها وقالوا افلا نقاتلهم فقال لا ما اقاموا
الصلوة وقال من راى من اميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يده عن طاعته بخلاف
غيرهم فان الانكار عليهم لا يوجب الشر القوى فان كان ضعيفا بل صرح غير واحد من الافاضل
ومنهم مجتهد عصره مجدد دهره جد المصر رضى الله عنهما فى الاعتقاد الصحيح ان وجوب
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مشروط بعدم التادية الى الفتنة وبظن القبول وصرح
بعض الفضلاء ممن يعاصرنا فى شرحه فى التفصيل ناقلا عن الحافظ ابن القيم ان انكار
المنكر اربع درجات الاولى ان يزول ويخلفه ضده الثانية ان يقل وان لم يزل
بجملته الثالثة ان يخلفه ما هو مثله الرابعة ما هو شر منه فالدرجتان
الاوليان مشروعتان والثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة انتهى فهذا
وامثاله يدل على انهما ان اديا الى الشرور والزلازل وان كانا بالكتاب والسنة
الصحيحة والى الارازل فلا يسوغ اصلا عند الاماثل ولقد شاهدنا الفتن
المتولدة منهما والاضرار فى هذه الديار السارية فيها فجور الفجار وشر الاشرار فى
زى الابرار فى تلك الاعصار والى الله المشتكى ومنه المبدأ واليه المنتهى **والحديث**
الضعيف يفسر ما اى حديثا **هو اعلى منه** من الضعيف من الصحيح والحسن
لان التفسير لما جاز بقول الصحابى والتابعى وغيرهما من الثقات العارفين بفنون
التفسير فبالضعيف من الحديث اولى واحرى **فان عارض** اى الضعيف مع
الاعلى منه **فهو** الضعيف **ماول** لان التاويل صرف عن الظاهر المتبادر فهو بالضعيف
الذى ليس بحجة اعلى اولى اذ التاويل قول عن الغير فلا يصار اليه الا لضرورة التعارض
وفى الدراسات قال الشيخ تقى الدين فى الامام قال الحاكم سمعت ابا زكريا العنبرى يقول سمعت محمد
بن اسحاق يعنى ابن خزيمة صاحب الصحيح المشهور يقول ليس لاحد مع النبى صلى الله عليه وسلم
قول اذا صح الخبر عنه انتهى وهكذا قال غير واحد من الحفاظ فعلى هذا الصحيح من الحديث
على الظاهر المتبادر اذا لم يعارض مع ما يماثله فى الصحة ولا يسمع تاويل ما اول معه
الخبر الضعيف الذى هو من اقسام الآحاد **واذا عارض القياس فان**

كان جليًا وبيان الجلاء بان كان علة الوصف الذى هو احد الاركان
الاربعة له اى كون الوصف علة ووجوده فى الفرع هو احد اركان القياس ايضا
ظاهرا من النص بان كان لا يحتاج الى كثير تامل فالقياس مقدم جزاء
الشرط الاخير وهما جزاء الشرط الاول ثم تقديم القياس المذكور على الحديث المسطور
مذهب جماعة من العلماء لانه لما كان جليًا كذلك كان قويا من الخبر الضعيف لجلاء
ذلك وضعف هذا فيقدم فى الاحتجاج ولهذا سماه بعضهم دلالة النص ويعمل به الناس
للقياس ايضا ويقولون هذا من العمل بالنص وذهب بعض اهل العلم منهم شيخ السنة
احمد بن حنبل رح ومنهم ابو داؤد احد الستة ان الحديث مقدم وان كان ضعيفا
على القياس وان كان قويا لان القياس لا يخلو من راى ويؤخذ هذا من اطلاق غير
واحد منهم وفى التحقيق فى فصل الترجيح لو اجتمع الف قياس عارض تلك الاقيسة
خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان
للكثرة اثر فى قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد
انتهى فاطلق فى القياس والخبر الواحد وتصريح بعضهم وفى الدراسات وروى الهروى
عن بلال بن سعد رح كان يقول ثلث لا ينفع معهن عمل الشرك بالله والكفر والراى
قيل يا ابا عمر ما الراى قال تترك كتاب الله وسنة النبى صلى الله عليه وسلم وتقول بالراى
قال وروينا عن احمد بن حنبل انه كان يقول ضعيف الحديث خير عندى فى العمل به من
قوى راى الرجال بل ويترك عمل الصحابة رض الثابت عنهم بالحديث الضعيف فضلا عن
راى الرجال وعلى ذلك جرى صاحب كتاب المعى حيث قال ولا باس بالاحتباء والامام
يخطب وروى ذلك عن ابن عمر رض وجماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واليه ذهب
سعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وعطاء وشريح وعكرمة بن خالد وسالم ونافع
ومالك والثورى والاوزاعى والشافعى واصحاب الراى رضى الله عنهم قال ابو داؤد ولم
يبلغنى ان احدا كرهه الا عبادة بن نسى لان سهل بن معاذ رح روى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عن الحبوة يوم الجمعة والامام يخطب رواه ابو داؤد قال لنا
ما روى يعلى بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاوية رح بيت المقدس فجمع بنا فاذا
جل من فى المسجد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فرايتهم محتبين والامام يخطب

وفعله ابن عمر وانس رضی اللہ عنہما ولم نعرف لہم مخالفا فصار اجماعا والحدیث فی اسنادہ
مقال علی ما قالہ ابن المنذر ثم قال والاولی ترکہ لاجل الخبر وان کان ضعیفا ویحمل
النہی فی الحدیث علی الکراھۃ واحوال الصحابۃ الذین فعلوا ذلک علی انہ لم یبلغہم الخبر
واللہ تعالی اعلم وانت خبیر بانہ قد یستفاد من کلام ھذا الامام ان ترک الاجماع
بالحدیث الضعیف اولی من ترک الحدیث بالاجماع فکیف بالصحیح انتہی وفی مجمع البحار وکان
ابو داؤد یخرج الضعیف اذا لم یجد فی الباب غیرہ ویرجحہ علی الرای انتہی وبالجملۃ ان
مذہب اہل التحقیق من اہل السنۃ تقدیم الحدیث وان کان ضعیفا علی الرای
قیاسا کان او اجماعا **والخبر ما قیل** لیطابق القیاس الجلی **والا** ای وان لم یکن القیاس
جلیا بان کان علیۃ الوصف ووجودہ فی الفرع غیر ظاہر یحتاج الی کثیر تامل **فالخبر مقدم**
جزاء الا ووجہ تقدیمہ ظاہر **الحدیث الحسن** المذکور **کالحدیث الصحیح**
المسطور ایضا **فی اثبات الاحکام** ان لم یوجد ھناک حدیث صحیح **فان عارضہ**
ای الحسن الصحیح حیث وجد کل منہما فی حکم **فان امکن التطبیق** بین مدلولیہما
بغیر تعسف **تخصیصا** فی الحسن وھذا مع ما عطف علیہ تمیز من نسبۃ الامکان الی
التطبیق **او تقییدا** فیہ ایضا **او حملا علی المجاز** فیہ ایضا ھذا اذا لم یوجد دلیل
النسخ کمعرفۃ التاریخ مثلا **او حملا علی النسخ** فیہ ایضا وانما خصصت ھذہ الامور
بالحسن لملائمتہا معہ لانہا خلاف الظاہر وھو ادنی من الظاہر والحسن ایضا ادنی
من الصحیح وان استدعی المقام جریانہا فی الصحیح فلا حجر فیہ ایضا اذ المقصود التطبیق
علی ای الطریق ولھذا لم یخصصہ باحدھما ثم النسخ یعرف بامور اصرحہا ما ورد فی
النص کحدیث بریدۃ فی صحیح مسلم کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروھا
فانہا تذکر الآخرۃ ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول جابر کان آخر الامرین
من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مستہ النار اخرجہ اصحاب السنن
ومنہا ما یعرف بالتاریخ وھو کثیر کحدیث شداد بن اوس وغیرہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
افطر الحاجم والمحجوم وحدیث ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو صائم فقد بین
الشافعی ان الثانی ناسخ للاول لانہ کان فی سنۃ عشرۃ والاول فی سنۃ ثمان **فبہا**
ای فالعمل بہذہ الخصلۃ الحسنۃ لان الاصل فی الدلائل الاعمال دون الاہمال وانہ لیس

فی الحقیقۃ اختلاف ولکن فی نظرنا فقط **والا** ای وان لم یکن التطبیق بالتخصیص و التقیید والحمل **یترک** ای الحسن بان لم یکن معمولا **ویعمل علی الحدیث الصحیح** لکونہ اعلی درجۃ واسنی طبقۃ منہ واعلم انہ تتفاوت رتب الصحیح بتفاوت الاوصاف المقتضیۃ للتصحیح فما تکون رواتہ فی الدرجۃ العلیا فی الضبط وسائر الصفات التی توجب الترجیح کان اصح مما دونہ وھکذا الحسن ینقسم الی مراتب بعضھا فوق بعض ولھذا ذھب الجمھور من اھل العلم الی تقدیم الصحیح للبخاری علی صحیح مسلم بعد ما اتفقوا علی ان جمیع ما فیھما من المتصل والمرفوع صحیح بالقطع وانھما متواتران من جامعیھما وانہ کل من ھون امرھما فھو مبتدع متبع غیر سبیل المؤمنین وھا مع موطأ مالک الطبقۃ الاولی لکتب الحدیث عند صاحب الحجۃ جد المص کما ان سنن ابی داؤد وجامع الترمذی ومجتبی النسائی ھی الطبقۃ الثانیۃ منھا وھکذا الی الطبقۃ الخامسۃ کما فی الحجۃ وقال بعد ما عدھا اما الطبقۃ الاولی والثانیۃ فعلیھما اعتماد المحدثین وحوم حماھما مرتعھم ومسرحھم واما الثالثۃ فلا یباشرھا للعمل علیھا والقول بہ الا النحاریر الجھابذۃ الذین یحفظون اسماء الرجال وعلل الاحادیث الی آخر ما قال وھذا کلہ بحسب درجات الصحیح والحسن بل سائر اقسام الحدیث من الضعیف والغریب والمعروف والشاذ والمنکر الی آخرھا ولما بین حال تعارض الحسن مع الصحیح اراد ان بین تعارضہ مع القیاس مطلقا فقال **الحدیث الحسن** دون الضعیف لتاخرہ عن القیاس الجلی عندہ علی ما مر **اذا عارض القیاس جلیا کان** ھذا القیاس **او خفیا** ھو وستعرفھما فی بحثہ متنا **فھو المقدم** لانہ متیقن باصلہ وانما الشبھۃ فی نقلہ وفی القیاس العلۃ محتملۃ وھی الاصل ولھذا لم ینکر عن الاحتجاج بالسنۃ احد من اھل الایمان لانہ کالقرآن بخلاف القیاس فانہ انکر عن حجیتہ کثیر من اھل العلم والایقان کما سیاتی فما ذھب الیہ المحدثون کافۃ والمحققون من الصوفیۃ وارباب الفقاھۃ قاطبۃ تقدیم قول المعصوم المفروض طاعۃ مطلقا حیث وجد فی اسفار ائمۃ النقل علی حسب درجاتھم وطبقاتھم علی آراء الرجال وما قال الحنفیۃ من ان الراوی ان کان معروفا بالفقہ والاجتھاد وکان حدیثہ حجۃ یترک بہ القیاس وان کان معروفا بالعدالۃ والضبط والحفظ دون الفقہ فان وافق

حديثه القياس عمل به وان خالفه يترك للضرورة وانسداد باب الرأي فليس قول
متقدميهم بل هفوة صدرت من عيسى بن ابان وتبعه بعض من المتاخرين وخالفه
آخرون منهم وقالوا بتقديم الحديث على القياس كصاحب المسلم وغيره ولهذا ترى
شراح متونهم يصرحون في هذا الموضع بانه ذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء
الى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس وقالوا لم ينقل هذا القول عن
اصحابنا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر
ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
لولا الرواية لقلت بالقياس في التلويح وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا
الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس
خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه
انتهى ولهذا صح عن كل واحد من الائمة الاربعة وغيرهم من المتقدمين انه اذا صح لكم
الحديث فهو مذهبي فلا قياس اصلا في موضع النص ونعم ما قال صاحب المثنوي

مجتهد هرگه که باشد نص شناس　اندران صورت نیندیشد قیاس　چون نیابد نص اندر صورتی
از قیاس آنجا نماید عبرتی　وقد امتلأ اسفار الاعلام من اهل الاسلام من هذا المرام

الخبر الصحيح الكائن من جنس الآحاد اذا عارض المشهور في نظرنا اذ ليس
في الحقيقة تدافع كما مر بان يدل على خلاف ما يدل عليه المشهور وهذا مبتدأ وشرط
وما بعده من الشرط والجزاء خبر وجزاء وهو **فان امكن التطبيق بينهما** اي
بين المعارضين المذكورين **بغير النسخ فيهما** وهذا انه اذا ظهر حديثان مختلفان
فان كانا من باب حكاية الفعل فحكى صحابي انه صلى الله عليه وسلم فعل شيئا وحكى آخر انه
فعل شيئا آخر فلا تعارض في الحقيقة ويكونان مباحين ان كانا من باب العادة دون
العبادة او احدهما مستحبا والآخر جائزا ان لاح على احدهما آثار القربة دون الآخر
او يكونان جميعا مستحبين او واجبين يكفي احدهما كفاية الآخر ان كانا جميعا من باب
القربة وقد نص حفاظ الصحابة رض على مثله في كثير من السنن كالوتر باحدى عشرة ركعة
وبتسع وسبع وكالجهر في التهجد والمخافتة او يكونان مخلصين عن مضيق ان تقدم
ما يوجب ذلك كخصال الكفارة او تكون هنالك علة خفية يوجب او يحسن احد الفعلين

في وقت والآخر في وقت او يوجب شيئا وقتا ويرخص في تركه وقتا فيجب ان
يحمل عليها ويكون احدهما عزيمة والآخر رخصة ان لاح اثر الاصالة في الاول و
اعتبار الحرج في الثاني وان كان احدهما حكاية فعل والآخر رفع قول فان لم يكن
القول قطعي الدلالة على تحريم او وجوب او قطعي الرفع احتملا وجوها وان كان قطعيا
حملا على تخصيص الفعل به صلى الله عليه وسلم فيفحص عن قرائنه وان كانا قولين
فان كان احدهما ظاهرا في معنى مأولا في غيره وكان التاويل قريبا حمل على ان احدهما
بيان للآخر وان كان بعيدا لم يحمل عليه الا عند قرينة قوية جدا او نقل التاويل عن صحابي
فقيه الى آخر ما ذكره جد المصنف رضي الله عنهما في الحجة فهذه الوجوه ونحوها هي وجوه
تطبيق المتعارضين والا هكذا في النسخة الحاضرة عندي ولعل الصواب عندي ان يقال
بزيادة قوله والتاويل قبل النسخ او بعده وقوله او يحكم على النسخ قبل قوله فياول او بعده
بعد تمام الجملة وعلى هذا فمعنى الاستثناء وان لم يمكن التطبيق بغير التاويل والنسخ
فياول ان امكن التاويل والتاويل قسمان قريب هو ما يقبله العقول السليمة
بدون القرينة او تجشم الجدل وهو مقبول على الاطلاق وبعيد وهو ما اذا عرض على
العقول السليمة بدون القرينة او تجشم الجدل لم يحتمل وهو صنفان احدهما ما لم يحمل
عليه الا عند قرينة قوية او نقل التاويل عن صحابي فقيه كقول عبد الله بن سلام
في الساعة المرجوة انها قبيل الغروب فاورد ابو هريرة انها ليست وقت صلوة وقد
قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يسال الله فيها مسلم قائم يصلي فقال عبد الله بن سلام
المنتظر في الصلوة كانه في الصلوة فهذا تاويل بعيد لا تقبل مثله لولا ذهاب الصحابي
الفقيه اليه وثانيهما ما كان مخالفا لايماء ظاهر او مفهوم واضح او مورد نص فهذا
لم يجز اصلا هكذا فهم من كلام الحجة والا اي وان لم يمكن التاويل والنسخ على ما قلنا
ثم عدم امكان التاويل ما لعدم تطرق التخصيص وخبر الاحاد او عدم مساغ التقييد فيه
او الحمل على المجاز فيه وعدم امكان النسخ لعدم دليل النسخ وهو وجود النص فيه من الشارع
او معرفة تاخر احدهما عن الآخر او معرفة فقهاء الصحابة بان ذلك نسخ للاول وقولهم كنا
لما يجدونه خلاف عمل مشائخهم منسوخ غير مقنع كذا في الحجة فيفوض العلم به الى
الملك العلام ويعمل بالمشهور لكونه اقوى منه وارجح فان ترجيح احد المتعارضين

فی الظاہر کما فی الحجۃ اما المغنی فی السند من کثرۃ الرواۃ وفقہ الراوی وقوۃ الاتصال وتصریح صیغۃ الرفع وکون الراوی صاحب المعاملۃ بان یکون ہو المستفتی او المخاطب او المباشر او المعنی فی المتن من التاکید والتصریح او المعنی فی الحکم علتہ من کونہ مناسبا بالاحکام الشرعیۃ وکونہا علۃ شدیدۃ المناسبۃ عرف تاثیرہا او فی خارج من کونہ متمسک اکثر اہل العلم انتہی وفی المشہور ہو الاول فان قیل اذا لم یکن للجمع والتاویل مساغ ولم یعرف النسخ ولم یکن احدہما راجحا باحد ہذہ الوجوہ فما حکمہما قلنا ہذا التعارض ثبت فیہ التساقط لکن ہی صورۃ مفروضۃ لاتکاد توجد کما فی الحجۃ **ولا یعارضہ** ای الخبر المشہور **القیاس اصلا** لکونہ ادنی الادلۃ الثلثۃ علی الاطلاق لانہ مظہر لما ثبت بعلۃ الاصل فی غیر موضع النص فلم یکن اصلا مستقلا فی الاثبات بمنزلۃ الثلثۃ واللہ اعلم وعلمہ احکم ولما فرغ من بحث السنۃ شرع فی بحث الاجماع واخرہ عنہا لتوقف موجبیتہ علی الکتاب والسنۃ ولاختلاف بعض اہل العلم فی کونہ حجۃ فقال **ہذا مبحث الاجماع** وہو لغۃ العزم قال اللہ تعالی فاجمعوا امرکم وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لاصیام لمن لم یجمع من اللیل واصطلاحا اتفاق مجتہدی امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہ فی عصر من الاعصار علی امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراک فی الاعتقاد والقول والفعل وخرج بقولہ مجتہدی امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اتفاق العوام فانہ لاعبرۃ بوفاقہم ولا بخلافہم وکذا اتفاق بعض المجتہدین وبقولہ بعد وفاتہ الاجماع فی عصرہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لااعتبار بہ وبقولہ فی عصر ما یتوہم من ان المراد جمیع مجتہدی الامۃ فی جمیع الاعصار الی یوم القیمۃ فان ہذا توہم باطل والمراد عصر من کان من اہل الاجتہاد فی الوقت الذی حدثت فیہ المسئلۃ فلا یعتبر بمن صار مجتہدا بعدہا وقولہ علی امر یتناول الشرعیات والعقلیات والعرفیات واللغویات وہذا الاطلاق ہو الذی ذہب الیہ ابن الحاجب وغیرہ فہو یدل علی انہ یجب اتباع اجماع المجتہدین فی الحکم الغیر الشرعی ایضا کامر الحروب ونحوہا والتخصیص بالشرعی ذہب الیہ صاحب التوضیح وغیرہ فہو یخرج ما عداہ واعلم انہم اختلفوا فیہ فقال قوم باحالتہ کابراہیم والقاشانی من المعتزلۃ والخوارج واکثر الروافض متمسکین باستحالۃ وقوعہ اذ لا یمکن ضبط اقاویل العلماء

لكثرتهم وتباعد ديارهم لان اهل بغداد مثلا لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق
فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان هذا النحو من الاتفاق محال وذهب
جمع الى امكانه في نفسه ثم القائلون به اختلفوا فمنع فئة امكان العلم به لان المعتبر
فيه العلم بما يعتقد كل واحد من المجتهدين في تلك المسئلة وانه يطيع الله بذلك
ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه الا بعد معرفته بعينه ومن ادعى انه يتمكن
الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من العلماء فقد اسرف وجازف وجعل الاصفهاني
هذا الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع الا اجماع الصحابة
حيث كانوا في قلة واما بعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء والمجتهدين فلا مطمع للعلم
به ومنع شرذمة امكان نقله الينا لان طريقه اما التواتر او الآحاد والعادة تحيل النقل
تواترا لبعد مشاهدة اهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعون ذلك
منهم ثم ينقلونه الى عدد متواتر من بعدهم كذلك في كل طبقة الى ان يتصل بنا واما
الآحاد فغير معمول به في نقل الاجماع ثم اختلف القائلون بامكانه في نفسه وامكان العلم
به وامكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب
الامامية ومن يحذو حذوهم الى انه ليس بحجة ثم اختلف القائلون بحجيته
في ان الدليل على حجيته العقل والسمع ام السمع فقط فذهب اكثرهم انه السمع
فقط لان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم
على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد النبوة فلا امكان لثبوته من جهة العقل وقال
جماعة منهم ايضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم
انهم اجمعوا على تخطية المخالف للاجماع لان ذلك اثبات الشيء بنفسه وهو
بين البطلان ولا يصح التمسك بالقياس ايضا لانه مظنون ولا يحتج بالمظنون على
القطعي فلم يبق الا الدليل من الكتاب او السنة فمن جملة ما استدلوا به من الاول
قوله تعالى وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ الآية ومنه قوله تعالى وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ
عَلَى النَّاسِ الآية ومنه قوله تعالى كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ الآية ومن جملة ما تمسكوا به من الثاني ما اخرجه الطبراني في

فی الکبیر عن ابن عمرؓ انه قال قال رسول الله صلے الله علیه وسلم لن یجتمع امتی علی الضلالة
الحدیث فیکون ما اجمعوا علیه حقا ومنه ما اخرجه احمد وابوداؤد والحاکم من
حدیث ابی ہریرہؓ من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الایمان من عنقه وفی
هذه الادلة انظار لمنکری الاجماع واجوبته لمثبتیه ومن شاء الاطلاع فلینظر
فی شرح المسلم وغیره من الاسفار المبسوطة **الاجماع یثبت الاحکام** کما هو
مذهب الجمهور والاکثرین من اهل القبلة ولا اعتداد بشرزمة مخالفة وانما
اتی بالمظهر موضع المضمر للتمکن فی ذهن السامع کما فی الله الصمد وهذه هی النکتة
فیما بعد من اتیانه بخلاف الظاهر بالظاهر ثم قسم الاجماع بتقسیمات ثلثة باعتبارات
مختلفة بحیث یجتمع بعض اقسام تقسیم مع بعضها من تقسیم آخر وهذا دیدن
الاقسام فی التقسیمات بالاعتبارات فقال **الاجماع اما بسیط** ای غیر مرکب فهذا
باعتبار ما اُجمع علیه والموصوف بالبساطة والترکیب انما هو هو فی الحقیقة
واتصاف الاجماع بهما علی المجاز **وهو اتفاق المُجمِعین** علی لفظ اسم الفاعل ای
الذی اجمعوا **علی امر واحد** بان اجتمع آراءهم علی امر من الامور من غیر ان یختلفوا
فی العلة کاجماع الحنفیة والشافعیة علی نقض الوضوء بخروج ما خرج من السبیلین
او مرکب ای غیر بسیط بان یجتمع آراءهم علی حکم الحادثة مع وجود الاختلاف فی العلة
وهو اتفاقهم علی قولین کالاتفاق علی وجود الانتقاض عند القئ ومس المرأة اما
عند ابی حنیفةؒ فبالاول واما عند الشافعیؒ فبالثانی **او اکثر** من القولین کالاجماع علی
اداء الفرض عند مسح کل الراس اما عند ابی حنیفةؒ فلوجود الربع فیه واما عند الشافعیؒ
فلوجود ادنی ما یطلق علیه اسم المسح وهو شعرة او ثلث شعرات واما عند مالکؒ
فلوجود استیعاب الراس فی مسح الکل **بشرط اشتراک الامر الواحد فیهما** ای فی هذه
الاقوال کاشتراک الانتقاض فی الاولین وان اختلفت علته عندهما واشتراک تادیة
الفرض فی الثانی وان افترق سببه عندهم وفی المسلم وشرحه وغیرهما من اسفار هذا الفن
انهم اذا اختلفوا فی مسئلة ولم یتجاوز اهل هذا العصر عن قولین مثلا لم یجز احداث قول
ثالث عند الاکثر نص علیه محمدؒ والشافعیؒ وخصه بعض الحنفیة بالصحابة وقالوا اذا اختلف
الصحابةؓ علی قولین فلم یجز احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فیجوز احداث ثالث

ولا يظهر فارق فان قيل اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين وتجاوز الصحابة فقولهم الثالث حق بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع حينئذ قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح عند ابي حنيفة انه ينعقد اجماع متاخر ويرتفع الخلاف السابق من البين كبيع ام الولد فانه عند عمر لا يجوز وعند علي يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها انتهى ثم شرع في تقسيم الاجماع من حيث هو هو بلا اعتبار المجمع عليه واعتبار ارباب الاجماع فقال **الاجماع اما حقيقي** اي منسوب الى الحقيقة يعني ان لفظ الاجماع موضوع له في الحقيقة **وهو اتفاق المجمعين قولا** نصب على المصدر باعتبار المعنى اي اتفاق قول مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا ويقال له الاجماع القولي والنصي كالاجماع على خلافة ابي بكر كذا في التحرير **او ما في حكمه** اي الاتفاق القولي **كالسكوت الذي يدل على التقرير** اي جعل ما اجمعوا عليه مستقرا في محله بان يكون من غير تقية او مهابة او غيرهما مما يدل على الانكار لا على الاقرار وهو المسمى بالاجماع السكوتي كاجماع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكوة فان اكثرهم قد قالوا به وبعضهم كانوا ساكتين مسلمين **واما حكمي** اي منسوب الى حكم الاجماع وهو اثبات الحكم وليس اجماعا في الحقيقة بل في المجاز **وهو بخلافه** اي الحقيقي في الاتفاق القولي والسكوتي كاجماعهم على قول بعضهم فيه مخالف ثم شرع في تقسيم الاجماع باعتبار اربابه فقال **الاجماع اما قوي** وهو اعلى درجات الاجماع لان له درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فكذا هذا **وهو اتفاق جميع الماضين** اي الذين مضوا وفنوا **والحاضرين** وقوله **من المسلمين** نعت لهما باعتبار المتعلق ويحتمل التبيين ايضا وهذا القسم من الاجماع كثير ومن شاء الاطلاع فعليه بشروح الحديث ومنه ما في شرح مسلم للنووي اجمع المسلمون على ان الماء الذي يجزي في الوضوء والغسل غير مقدر بل يكفي فيه القليل والكثير اذا وجد شرط الغسل وهو جريان الماء على الاعضاء انتهى ولا ينافي هذا ما ذكره في الاصول الحنفية من قولهم الاقوى اجماع الصحابة نصا لكونه مندرجا فيه فاذا كان المندرج اقوى فالمندرج فيه بالطريق الاولى **او متوسط** بينه وبين القسم الذي ياتي بعقبه **وهو اتفاق اهل الحق**

وهم اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة یعنی اصحاب الشیخ ابی الحسن الاشعری هذا
هو المشهور فی دیار خراسان والعراق والشام واکثر الاقطار وفی دیار ما وراء
النهر اهل السنة والجماعة هم الماتریدیة اصحاب ابی منصور الماتریدی وبین الطائفتین
اختلاف فی بعض المسائل کذا فی الخیالی فالحنفیة یمشون اثار ابی الحسن الماتریدی
ولهذا یسمون ماتریدیة واتباع المذاهب الثلثة الباقیة المستعملة یقتفون الشیخ
ابا الحسن الاشعری ولذلک یلقبون بالاشعریة والاختلاف بین الفئتین فی اثنا
عشر مسئلة وتمام الکلام فی علم الکلام وقد یراد من اهل الحق معان اخر بقرینة
المقابلة فلیتامل **کذلک** ای باجمعهم **و** ذا ای هذا النحو من الاتفاق **لا یتصور**
الا باتفاق الصحابة رض لدخولهم فی اهل الحق دخولا اولیا وبالذات ودخول غیرهم
فیه ثانیا وبالعرض فمثاله ما فی شرح مسلم للنووی ایضا اجمع اهل الحق علی ان الزانی
والسارق والقاتل وغیرهم من اصحاب الکبائر غیر الشرک لا یکفرون بذلک بل هم مؤمنون ناقصوا
الایمان ان تابوا سقطت عقوبتهم وان ماتوا مصرین علی الکبائر کانوا فی المشیة فان شاء
عفا عنهم وادخلهم الجنة اولا وان شاء عذبهم ثم ادخلهم الجنة انتهی **او ضعیف و**
هو الاتفاق بعد الصحابة وهذا النوع یحوی الاقسام الثلثة الاول اجماعهم علی حکم
لم یظهر فیه قول من سبقهم اصلا من الصحابة وغیرهم کالاجماع علی صحة الاستصناع فهو بمنزلة
الخبر المشهور یفید الطمانیة دون الیقین والثانی اجماعهم علی حکم ظهر فیه قول موافق ممن
سبقهم والثالث اجماعهم علی امر سبقهم فیه قول مخالف کقول ابن عباس فیمن مات وترک
زوجا وابوین انه ینکر العول ویورث الام ثلث کل المال فاجمع التابعون علی خلافه و
کقول ابن مسعود رض انه یقدم ذووا الارحام علی مولی العتاقة واجمعوا بعده علی خلاف ذلک
فمن خصص الاجماع بالصحابة فحسب انکر الاقسام الثلثة کلها ومن اشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق وقال هذا الاشتراط عند ابی حنیفة فقد انکر القسم الثالث وفی بعض شروح
الحسامی ذهب الی اشتراط عدم الاختلاف السابق اکثر اصحاب الشافعی وعامة اهل الحدیث والاقسام الثلثة
تشترک فی الضعف وان تفاوتت فی درجاته ففی نور الانوار شرح المنار فهذا دون الکل فهو
بمنزلة الخبر الواحد یوجب العمل دون العلم ویکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد انتهی
الاجماع الحقیقی هذا هو القسم الاول من التقسیم الثانی **البسیط** هذا هو القسم الاو

من التقسيم الاول قويا كان او متوسطا هذان القسمان من التقسيم الثالث فهذا نشر على غير ترتيب اللف فهذا القسم المتالف من هذه الاقسام قطعي لكونه اجماعا الاخلاف لاحد في صحته وهو مثل الخبر المشهور اثباتا اي من حيث الاثبات فهو تمييز يرفع الابهام عن المماثلة المفهومة من اضافة المثل الى الخبر نحو على التمرة مثلها زبدا وكذا قوله وتعارضا اي من حيث التعارض يعني انه يثبت الاحكام ويتصور معه التعارض من مثله الموصوف بتلك الصفات من الكتاب والمتواتر من السنة والمشهور وطريق قطعه ماذكره في بحث الكتاب بقوله اذا تعارض الدليلان فان امكن التطبيق الخ عموما وانما قلنا من الكتاب لان المشهور يعارض الكتاب كما يفهم من نفي لمص التعارض بين الكتاب وغير المشهورة بقوله لا تعارض بين الكتاب الخ وفي شرح المسلم قالت الحنفية يجوز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر انتهى فهذا يعضد التعارض بينه وبينه فاذا كان الاجماع مثل المشهور في هذين الامرين فوجه الشبه هذان الامران باجمعها وظني ان التعارض بين هذا الاجماع وبين مثله من الاجماع الآخر والكتاب والسنة المشهورة والمتواترة امر مجوز بحت لايكاد ان يوجد له مثال واما تعارضه مع القياس فليس بجائز لتقدمه بل جميع اقسام الاجماع عليه وفي المسلم وشرحه والكل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس عند الاكثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر او المشهور او الآحاد والكل مقدم على الراي انتهى وماعدا ذلك اي هذا القسم القوي القطعي من الاقسام الباقية المذكورة ظني بالتشكيك لعدم تساوي افراده في صدقه عليها بل تفاوت فيه وحصروا التفاوت في الاولية والاولوية والشدة والزيادة وههنا بالشدة وهي عبارة عن كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الآخر غير متمائزة في الوضع فالاجماع في باقي الاقسام مشكك لان الناظر اذا نظر الى اتحاد معناه في تلك الاقسام يزعم انه متواط اي تساوت افراده في الصدق واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فيشكل الناظر في انه من المتواطي او من المشترك وهذا التشكيك مبني على اختلاف مراتب الظنون قوة وضعفا تمييزان من الابهام الواقع في اضافة الاختلاف الى مراتب الظنون مختلفة من حيث القوة في بعضها ومن حيث الضعف في الاخرى فصدق الاجماع على بعض اقسامها باعتبار

اي مراتب الظنون

قوة مرتبة الظن فيه اشد وعلى بعضها باعتبار ضعفها ثم اراد ان يميز القوى الاشد
من الضعيف الاضعف فقال **فَاَعْلَاهَا** اى الاقسام الباقية **البسيط الحقيقى**
الضعيف اجتمع فيه القسم الاول من التقسيم الاول والاول من الثانى والثالث من الثالث
وهو اى هذا المؤلف من الاقسام المذكورة **مثل خبر الاحاد من الصحيح والحسن**
اثباتا ونفيا معارضا وقد مر مثل هذا غير مرة **والخبر الضعيف والقياس جليا كان**
او خفيا وسيأتى فى المتن بيان هذين القسمين من القياس مبتدأ خبره **لا يعارضه**
اى البسيط الحقيقى الضعيف لكونهما دونه مرتبة والمعارضة انما تتاتى من المساوى
للشئ وهذا الابتاتى على مذهب من يقدم الحديث ولو ضعيفا على الاجماع كما
مر نقلا عن الدراسات ثم اشار الى تعقيب القسم الآخر وضعفه منه فقال **ثم البسيط**
الحكمى الاول الاول والثانى ثانى الثانى **والمركب الحقيقى** الاول ثانى الاول والثانى
اول الثانى فهذا المتالف **فيما دون الحديث الصحيح والحديث الحسن** حيث لا
يعتبر فى مقابلتهما **وفوق الخبر الضعيف والقياس** بحيث لا يعتبران فى
مقابلة هذا القسم **ثم المركب الحكمى** الاول ثانى الاول والثانى ثانى الثانى فهذا القسم
هو دون القياس الجلى فى الاعتبار عند اولى الاعتبار **وفوق الخبر الضعيف**
والقياس الخفى فيه ولما ذكر ما كان ضروريا عنده من بعض مسائل الاجماع اراد
ان يذكر ما لحق به فقال **ومن لواحق الاجماع** كلمة من تبعيضية اى بعض الامور
اللتى تلحق الاجماع وترتبط به فى كونها مثبتة بطريق الظن لا ابتدائية اتصالية لان
احاد الجمع ابعاض منه **اتفاق الشيخين** اى ابى بكر وعمر رض **فى حكم من الاحكام** فانهما
لجلالتهما ورفعة مكانتهما فى العلم والعمل كالامة فاتفاقهما كاتفاقها فاتفاق الخلفاء
الاربعة بالاولى من لواحقه **وهكذا اتفاق اهل الحرمين** مكة وطابته وكذا اتفاق
اهل المصرين بصرة وكوفة فان هذه الامصار فى اكثر الاعصار مراحل الاخيار ومنازل
الابرار من العلماء المجتهدين والفضلاء المستنبطين كامام دار الهجرة مالك بن انس
وامام اهل الآفاق بالاتفاق الحسن البصرى وامام الفقهاء والحذاق ابى حنيفة
وامثالهم ممن قطن هذه الامصار فليفهم **واكثر الفقهاء كفقهاء المذاهب**
الاربعة المدونة المستعملة فى اكثر اقطار اهل الاسلام لان لفقهاء الاتباع

للمذاهب الاربعة مهذبوا كل نقير وقطمير بوبوا كل قليل وكثير وفنوا اعمارهم فى
ترتيب الاصول وتهذيب الفروع فى مذاهبهم المتبوعة كما لا يخفى هذا الترتيب
الانيق والتبويب العميق اصولا وفروعا فى المذهب الحنفى فى هذه الديار وكذا
فى المذاهب الاُخر الا فى مذهب احمد فان مذهبه العمل بظاهر ما يعطيه الكتاب
والسنة فلا جرم يكون الراى فيه قليلا فلا بد ان يكون اتفاقهم كاتفاق الامة
وانما مثل لاكثر الفقهاء بفقهاء المذاهب المشهورة لان الفقهاء فى المذاهب الغير المشهورة
كمذهب ابن ابى ليلى ومذهب داود الظاهرى وغيرهما ممن وصلوا الى ذروة سنام الاجتهاد
المطلق ولم يقلدوا احدا كما لا يخفى على الواقف البصير فى التاريخ وان كانوا كثيرين
لكنهم بالنظر الى هذه الفقهاء اقلاء وهكذا اتفاق الائمة الاربعة انفسهم واجماع
العترة وحدها من لواحقه كما صرح به غير واحد وانما عد هذه الاقسام من لواحقه
دون عينه لانه على ما مر اتفاق الامة وهذه ليست كذلك فليست باجماع نفسه
بل من لواحقه خلافا للبعض فى كل واحد منها لكن الحق عدم كونها حجة كما افاد هذا
بقوله **فتلك دلائل ظنية** مفيدة للظن والحسبان **دون الاجماع** لكونه حجة
شرعية فبعض اقسامه يفيد القطع وبعضها يفيد الظن المتقارب الى مرتبة اليقين
وفوق القياس الخفى لانه اضعف اقسامه وستطلع عليه **ومثل الخبر الضعيف**
يشعر مماثلة تلك الدلائل الظنية بالخبر الضعيف كونها ادنى منه فى الاعتبار على ما هو
الاكثر فى التشبيه من كون المشبه ادنى من المشبه به فى وجه الشبه لان الخبر الضعيف
وان تناهى فى الضعف ما لم يصل حد الوضع فائق عنها وعن القياس على الاطلاق كما مر
فيعمل بها اى بهذه الدلائل **عند فقدان ما هو اقوى منها** من الاية والسنة
الصحيحة او الحسنة واجماع الامة والقياس فى العلة الجلية ولما فرغ من الاجماع ولواحقه
شرع فى القياس واخره عنه لضعفه وتاخره عنه فى الاثبات ولهذا عد اهل الاصول
الثلثة مثبتة والقياس مظهرا فقال هذا **مبحث القياس** وهو فى اللغة تقدير
شئ على مثال شئ وتسويته به وفى الاصطلاح ذكروا له رسوما احسنها ما قيل استخراج
حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما ثم اعلم انه وقع الاتفاق على حجية القياس فى الامور
الدنيوية كما فى الادوية والاغذية وكذا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم

فی الاحکام المدینیۃ عند من قال بصدورہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما الخلاف فی القیاس
المصطلح فمذھب الجمہور من الصحابۃ والتابعین والفقہاء والمتکلمین انہ اصل من اصول الشرع
یستدل بہ علی الاحکام ثم اختلفوا فقال الاکثرون ھو دلیل بالشرع وقال القفال والبصری
دلیل بالعقل ثم اختلفوا اھل دلالۃ السمع علیہ قطعی او ظنی والاکثرون علی الاول و
ابو الحسین والآمدی علی الثانی وذھب جماعۃ الی انکار القیاس واول من قام بانکارہ النظام
وتابعہ قوم من المعتزلۃ وتابعہم علی نفیہ فی الاحکام داؤد الظاھری وقال ھو ممتنع
شرعا وعقلا والیہ مال احمد بن حنبل وتمام الکلام فی التلویح وحصول المامول وغیرھما
من اسفار فن الاصول ولھذا قال القیاس مثبت ای ظاھرا والا ففی الحقیقۃ ھو مظہر
والمثبت ھو نص الاصل فلا ینافی ما حکموا بہ من کونہ مظہرا للاحکام کلہا شرعیۃ
او عقلیۃ لا کما قال اصحاب الظواھر وغیرھم من انہ لیس للعقل حمل النظیر علی النظیر لا فی الاحکام
الشرعیۃ ولا فی غیرھا من العقلیات ظنا ای من حیث الظن لا من حیث القطع لعدم کونہ
قطعیا **القیاس** ایراد المظہر موضع المضمر علی ما ھو دابہ فی مبادی المباحث للتمکن فی
ذھن السامع المتعلم وھکذا القیاس فیما بعد **لہ ارکان** ای الاجزاء التی ھو بہا ھو
احدھا **المقیس علیہ** ای المحل المشبہ بہ کالخمر فی قیاس النبیذ علیہ **وھو الاصل**
ھذا ھو مذھب البعض قیل الاصل دلیل المشبہ بہ فھو فی المثال قولہ تعالی انما الخمر و
المیسر الآیۃ وقیل الاصل حکمہ فھو حرمۃ الخمر ولکل وجہ کذا فی المسلم وشرحہ وثانیہا
المقیس ای المشبہ کالنبیذ مثلا **وھو الفرع** وانما سمی بہ لان حکمہ یبتنی علی حکم
اصلہ کابتناء فروع البنات علی اصلہ وثالثہا **الوصف الذی ھو مناط الحکم**
ظرف بمعنی جائے درآویختن چیزے ماخوذ از نوط کہ بمعنی درآویختن کذا فی المنتخب وغیرہ ویسمی الوصف
الجامع بھذا لانہ محل تعلق الحکم وارتباطہ بہ کالشدۃ المطربۃ فیما مر **وھو العلۃ**
وفی عدم عد الحکم من الارکان بحث وھو انہ ان اراد بالرکن نفس ماھیۃ الشئ فھو
الوصف الصالح المؤثر فقط ولیس لہ اجزاء سواہ علی ما فی التلویح من انہ اما ان یراد
بالرکن نفس ماھیۃ الشئ علی ما اشار الیہ فی المیزان من ان رکن القیاس ھو الوصف الصالح
المؤثر وما سواہ مما یتوقف علیہ اثبات الحکم شرائط لا ارکان انتہی وان اراد بہ جزء
الشئ وھو الاظہر فھو اربعۃ لا ثلثۃ کما فی غالب زبر ھذا الفن لکن لا نطیل الکلام

بذکرها بل یکفینا ما فی التلویح ایضا من ان الاظہر ان یراد بالرکن جزء الشیء علی ما ذهب الیه بعض المحققین من ان ارکان القیاس اربعة الاصل والفرع وحکم الاصل والوصف الجامع واما حکم الفرع فثمرة القیاس لتوقفه علیه انتہی فما ذکره لم یذهب الیه ذاهب لا یعضده دلیل فالمرجی یکون من مجتہداته ولعله نظر الی عدم حکم الفرع فی ثمرات القیاس ونتائجه لا فی ارکانه فتوهم منه عدم رکنیة حکم الاصل ایضا وهذان الحکمان مثلان بلا ریب لکن لا عینیة بینهما الا ان الاوصاف لا تنتقل فحکم الاصل وصفه فلا ینتقل عینه الی الفرع ویمکن ان یجاب عنه انه لیس فی کلامه حصر ارکان القیاس فی هذه الثلثة لکن السکوت فی محل التعداد والبیان دلیل انه زعم الحصر والله اعلم وعلمه احکم ثم لما ذکر ارکان القیاس اراد ان یذکر بعض شرائطه فقال **القیاس شرطه الاول ان یکون الاصل فیه** الظاهر ان یقال الحکم الاصل کما فیما یلیه لان الظاهر من الاصل المقیس علیه علی ما دل کلامه ههنا وهذا شرط لحکم الاصل لا له بعینه کما دل علیه کلما سائر ارباب هذا الفن ففی التنقیح وان یکون المعدی حکما شرعیا ثابتا باحد الاصول الثلثة انتہی وفی المسلم ومنها ان یکون حکم الاصل حکما شرعیا انتہی وفی اقصی المامول والرابع ان یکون الحکم ثابتا بالنص وهو الکتاب والسنة انتہی فلعل الکلام علی حذف المضاف مسامحة او انه اختار مذهب من قال ان الاصل هو الحکم کما مر فتامل من قبیل **المنصوصات** ای الاحکام التی تثبت بالکتاب والسنة اللذین یقال لهما النصان او **الاجماعیات** ای الاحکام التی ینسبت الی الاجماع بان کانت ثابتة به اما الحکم الثابت بالنص فالقیاس علیه مجمع علیه واما الثابت بالاجماع ففیه وجهان اصحهما الجواز والثانی عدم الجواز وهذا لیس بصحیح وفی التلویح وانما خص الحکم المقیس علیه بهذا لانه لا یجوز ان یکون ثابتا بالقیاس لانه ان اتحدت العلة فی القیاس فذکر الواسطة ضائع وان لم یتحد بطل احد القیاسین لابتنائه علی غیر العلة التی اعتبرها الشرع فی مثلا اذا قیس الذرة علی الحنطة فی حرمة الربوا بعلة الکیل والجنس ثم ارید قیاس شیء آخر علی الذرة فان وجد فیه العلة اعنی الکیل والجنس کان ذکر الذرة ضائعا ولزم قیاسه علی الحنطة وان لم یوجد لم یصح قیاسه علی الذرة لانتفاء علة الحکم فی

القياس شرطه الثاني ان يكون حكم الاصل المقيس عليه فيه مستفادا من كلام مستقل حقيقة ككتاب سنة او حكما كبعض اقسام الاجماع فانه بمعناه في الاثبات فلا حاجة الى ايراده بالاستبداد فالحكم الثابت بالاستصحاب ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل كما في المفقود فانه يحكم بحيوته الى المدة المعهودة باستصحاب الحال الماضية للحيوة الحالية وهو حجة عند الشافعية وتمسكوا بان الشرائع الثابتة بالدليل الشرعي باقية الآن لعدم وجود ما يزيلها فبقاؤها باستصحاب الحال فكان حجة دون الحنفية متمسكين بان المثبت ليس بمبقي فلا يلزم ان يكون الدليل اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال ثم هذا مع المعطوفات عليه مبتدأ وقوله لا يليق الخ خبره او الحكم الثابت بعدم الدليل بان يقول من قال به ان هذا الحكم ثابت لانه لا دليل على نفيه ومثل ذلك نفي الحكم لعدم الدليل نحو ان يقول هذا الحكم غير ثابت لعدم الدليل على ثبوته وهذا العدم ليس بحجة عند الجمهور من الحنفية والشافعية اصلا لا في النفي ولا في الاثبات او الحكم الثابت بتخصيص العقل بان يخصص العقل بعض افراد العام منه نحو خالق كل شيء فان الضرورة العقلية حاكمة بان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكون العقل من المخصصات مذهب الحنفية لان المخصص ما يكون له من الاستقلال عندهم والعقل مستقل او الحكم الثابت بقصر العام بالاستثناء نحو قام القوم الا زيد وهذا ليس بتخصيص مصطلح عند الحنفية لعدم كون الاستثناء مستقلا والتخصيص المصطلح المعتبر عندهم انما هو بالمستقل وتخصيص عند الشافعية لانه عندهم قصر العام على بعض ما يتناوله سواء كان مستقلا وغيره ولهذا اقتصر على القصر ولم يذكر التخصيص كما في العقل ونحوه اي الاستثناء من الشرط والصفة والغاية وغيرها والاولى ان يقال ونحوهما اي العقل والاستثناء ليشمل امثال العقل في الاستقلال من المخصصات كالحس والعادة واشباه الاستثناء من المقصرات كما ذكرنا بل ونحوها ليرجع الى المذكورات كلها ولكن باب

التاويل واسع لا يليق ان يكون اصلا اى لحكم الفرع لان صالح الاصالة ما يفهم
بالاصالة والاختيار وهو ما كان من كلام مستقل لا بالتطفل والاعتبار وحكم التابع
بالمذكورات بعد الوهن والنزاع فى كل واحد من هذا القبيل **القياس شرطه** الثالث
ان لا يكون الاصل فيه اى المقيس عليه والكلام فيه كما ذكرنا فى الشرط الاول
من ابواب الحدود والكفارات كقياس اللواطة على الزنا فى اقامة حده على اللوطى
وقياس ظهار الذمى على ظهار المسلم فى اثبات الكفارة له وهو مذهب الحنفية وجماعة
من الشافعية وكثير من اهل الاصول فانهم ذهبوا الى ان القياس لا يجرى فى الاسباب
والظاهر ان يقال ومن شرائط القياس كذا وكذا منتهيا بكلمة من التبعيضية وبلفظ
مع الكثرة بان له شروطا كثيرة لكن المذكور ههنا بعض منها لان بعض المصنفين
ذكر اثنا عشر شرطا وبعضهم اربعة وبعضهم غير ذلك ولكل وجه ولما ذكر شرائطه
اراد ان يذكر بعض مسالك العلة اى طرقها الدالة عليها اذ لا يكتفى فى القياس بمجرد
وجود الجامع فى الاصل والفرع بل لا بد فى اعتباره من دليل يدل عليه فقال **العلة**
يثبت كونها علة بطرق اى ادلة وتسمى مسالك العلة **مختلفة** واختلفوا
فى عدد هذه المسالك فقال الامام الرازى هى عشرة ثم قال وامور اخر اعتبرها قوم وهى
عندنا ضعيفة انتهى وذكر بعضهم احد عشر طرقا منها الايماء والتنبيه ومنها الاستدلال
على علية الحكم بفعل النبى صلى الله عليه وسلم والتفصيل فى المفصلات وذكر المص اربعة
مسالك فقال **اعلاها** اى اعلى الطرق **واسناها النص** اى ما كان دلالته عليها ظاهرة
قاطعة كانت او محتملة والقاطع ما يكون صريحا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا
على بنى اسرائيل الآية وغير القاطع ثلثة اللام وان والباء كقوله تعالى ليعبدون
وقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله
والاخذ بالعلة المنصوصة من باب القياس عند الجمهور ومن العمل بالنص عند النافين
له فالخلاف على هذا لفظى وتمام المقول فى اقضى المامول وهو المسلك الاول **ثم الاجماع**
وهو نوعان على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر وعلى اصل التعليل وان اختلفوا
فى عين العلة كاجماع السلف على ان الربا فى الاصناف الاربعة معلل وان اختلفوا فى
العلة وهى ولا يشترط فيه ان يكون قطعيا بل يكتفى فيه بالاجماع الظنى وهو الطريق

الثانی ثم الدوران وهو ان یوجد الحکم عند وجود الوصف ویرتفع بارتفاعه
فی صورة واحدة کالتحریم مع السکر فی العصیر والحنفیة لایعتبرون هذا المسلک ولا
یقولون به فی التنقیح وغیره وهو باطل عندنا انتهی وفی اقصی المامول وذهب
الجمهور الی انه یفید ظن العلیة بشرط عدم المزاحم قال الصفی الهندی وهو المختار
وقال الجوینی ذهب کل من یعزی الی الجدل الی انه اقوی ما تثبت به العلل وقال
الطبری ان هذا المسلک من اقوی المسالک ذهب بعض اهل الاصول الی انه لایفید
بمجرده لاقطعا ولا ظنا واختاره ابن السمعانی والغزالی والآمدی وابن الحاجب انتهی
وبالجملة فکونه من مسالکها مختلف فیه والمص اختار کونه منها ولذلک ذکره فی طرق
العلة ثم الفرق بینه وبین الطرد الذی عده بعض الاصولیین من المسالک ایضا ان الطرد
عبارة عن المقارنة فی الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا
وعدما وهذا هو المسلک الثالث والسبر والتقسیم هذا مما احتج به بعض العلماء
من الاصولیین وهو فی اللغة الاختبار وفی الاصطلاح صنفان الاول ان یدور بین
النفی والاثبات وهذا هو المنحصر والثانی ان لایکون کذلک هو المنتشر وفی الاول
حصر الاوصاف التی یمکن التعلیل بها للمقیس علیه ثم اختیارها فی المقیس وابطال ما
لایصلح منها بدلیله وذلک الابطال ما یکونه ملغیا او وصفا طردیا او یکون فیه
نقض او کسر او خفاء او اضطراب فتعین الباقی للعلیة واما المنتشر وذلک بان
لایدور بین النفی والاثبات او دار ولکن کان الدلیل علی نفی علیة ما عدا الوصف
المعین فیه ظنیا وفی حجیته وعدمها مذاهب فبعضهم قالوا بعدم حجیته مطلقا
وبعضهم توقفوا وقالوا حجة فی العملیات فقط واختاره الجوینی وابن برهان وابن
السمعانی وقال بعضهم وهذا هو الصحیح وذهب بعضهم انه حجة للناظر دون المناظر
واختاره الآمدی وحکی ابن العربی انه دلیل قطعی وعزاه الی الشافعیة هکذا فی التلویح
وغیره وهو الطریق الرابع ولم یذکره بکلمة ثم علی طبق ما سلف ایذانا بانه والقسم
الملاصق معه مجتمعان فی رتبة خفاء القیاس بهما کما سیاتی فالاحری ههنا
هو کلمة الواو الجامعة دون ثم المفیدة للتاخر فی الرتبة العلة المنصوصة بها
او الاجماعیة اقسام کثیرة منها المؤثر ومنها الملائم ومنها الغریب اعلا

ای هذه الاقسام ما ای قسم اعتبرت ای العلة بخصوصها فی خصوص
الحکم ای ثبت بنص او اجماع علیه تاثیر تلک العلة فی عین هذا الحکم وهو کثیر فی
اقسیة الحرمة المذکورة فی الفقه کالسکر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فی
التلویح وهو الذی یقال انه فی معنی الاصل وهو المقطوع به الذی ربما یقربه منکروا
القیاس اذ لا فرق الا بتعدد المحل انتهی ولهذا سماه المصنف اعلی الاقسام ودونه
ای هذا القسم ما قسم اعتبرت بخصوصها فی نوعه ای الحکم کالسکر
المخصوص بالخمر والحرمة فی سائر الاشربة المسکرة المقیسة بالخمر فی ذلک فان المنصوص
حرمتها فالقیاس فی الوجهین المذکورین جلی وهو ما یتبادر الیه الذهن فی
اول الامر ثم ما اعتبرت ای العلة الخاصة فی جنسه کالحیض فانه اثر فی حرمة
الصلوة وفی جنسها وهو حرمة القرأة او نوعه بخصوصه ای النوع عطف
علی جنسه ومثاله الاخوة لاب وام فی قیاس التقدم فی ولایة النکاح وقد تقدم هذا
الاخ فی المیراث علی الاخ لاب فکذا ههنا ولا یظهر لی امتیاز مثال اعتبار العلة الخاصة
فی جنس الحکم عن اعتبارها فی نوعه بخصوصه ومن ظهر له فلیحرر ههنا ودونه
ما اعتبر نوعها فی نوعه کالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما یحتاج الی النیة
فان العجز انواع فعجز الصبی الغیر العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وفوقه اجناس وتمام
فی التلویح ودونه ما اعتبر نوعها فی جنسه کسقوط الزکوة عمن لا عقل له
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فی سقوط ما یحتاج الی النیة وهو جنس لسقوط
الزکوة فالقیاس فی الوجوه الاربعة المذکورة بعد کلمة ثم خفی وهو ما
لا یتبادر الیه الذهن الا بعد التأمل ومنه ای من جنس هذا القیاس الخفی القیاس
الذی تثبت علته بالدوران او السبر کما مر اثباتا من حیث الاثبات یعنی
ان اثباته من جنس اثبات القیاس فی الوجوه الاربعة وتعارضا ای من حیث
التعارض یعنی اذا تعارض القیاس فی الوجوه الاربعة سائر الاقیسة الجلیة یهدر و
یعمل المجتهد بها فالقیاس بالدوران او السبر ایضا ساقط الاعتبار بمقابلتها ثم
ما اعتبر جنسها فی نوعه کعدم دخول شیء فی الجوف لعدم فساد الصوم
ودونه ما اعتبر جنسها فی جنسه کما فی سقوط الزکوة عن الصبی لتاثیر

العجز بسبب عدم العقل فی سقوط ما یحتاج الی النیۃ **فتلک** القیاسات المذکورۃ خفیۃ
بعد القیاس الجلی **قیاسات ضعیفۃ** ای ضعفها والضابطۃ فی الجلاء والخفا او القوۃ
والضعف ان ارتباط العلۃ مع الحکم والصاقها ایاہ ان کان ظاهرا منساقا الی افهام المعللین
القائسین ومحکما بحیث لا یتصور الانفکاک والافتراق بینهما فالقیاس جلی قوی وان کان العکس
فالقیاس خفی واہٍ بحسب مراتب الظنون لان للجنسیۃ کما فی التلویح مراتب عموما وخصوصا
فمن اجل ذلک تتفاوت درجات الظن والاعلی مقدم علی الاسفل والاقرب مقدم علی الابعد
فی الجنسیۃ انتهی وهذا کله مبنی علی المذهب المختار من ان الاحکام معللۃ بمصالح العباد
تفضلا منه تعالی علی عبادہ وفی التلویح فیه اربعۃ مذاهب فقیل الاصل عدم التعلیل
حتی یقوم دلیل التعلیل وقیل الاصل التعلیل بکل وصف صالح لاضافۃ الحکم الیه حتی یوجد
مانع وقیل الاصل للتعلیل بوصف لکن لا بد من دلیل یمیزہ من بین الاوصاف ونسب ذلک
الی الشافعی وقد اشتهر فیما بین اصحابه ان الاصل فی الاحکام هو التعبد دون التعلیل
والمختار ان الاصل فی النصوص التعلیل انتهی وقد فصل المذهب المختار فی المسلم بما
لا مزید علیه وسیجیئ محصلا ایضا **لا تفید** تلک القیاسات **الا الظنون الضعیفۃ**
لان مقدار العلم بقدر الدلیل فان کان قطعیا یفید القطع وان کان ظنیا علی حسب
مراتب الظن فیفید هذا النحو من الظن **لا سیما** الا لنفی الجنس وسی مثل المثل وزنا
ومعنی وما زائدۃ وهو مضاف وقوله **الاخیر** مضاف الیه وخبرہ عند غیر الاخفش
محذوف ای لا مثل الاخیر موجود فی الضعف **فانه اضعفها** ولذا انکر عنه بعض
من یغلوا فی الرای وفی المسلم ومنهم من نفی الجنس فی الجنس انتهی وفی شرحه ولعله زعم انه
لم تؤثر العلۃ حینئذ وانما العلۃ المؤثرۃ الجنس انتهی **فلا یعتمد علیه** ای
الاضعف الاخیر **الا فی الدیانات** وهی التی بین العبد والرب کالخبر عن نجاسۃ
الماء کذا فی الدر المختار **والاحتیاط** وهی التی تبتنی علی الشک والتوهم کصلوۃ
الاربعۃ بعد الجمعۃ بنیۃ آخر الظهر وانما وضعها بعض المتاخرین عند الشک فی صحۃ
الجمعۃ کذا فی البحر الرائق لانهما لا یستدعیان قوۃ الدلیل ولهذا یثبت الاول بخبر
الواحد العدل فلا یشترط العدد الذی یعضد الدلیل المثبت وهو المحرر فی غیر واحد من
کتب الفروع والاصول فلا فاقۃ الی النقل والثانی یتوهم عدم صحۃ العمل والشک فیه

له من المقرر عفی الله عنه

لا بحققه وتيقنه فلا باس ان يكون قياسها اضعف **وظنی ان اثبات**
الاحکام به من قبیل اللطائف الشعریة جمع لطيفة وهی فی اللغة
نکوئی وچیز نیک نازک کذا فی المنتخب الشعریة بمعنی المنسوبة الی الشعر وهو بالکسر
لغة بمعنی دریافتن ودانستن وفی الاصطلاح کلام موزون مقفی بقصد قائله الوزن
والمراد منها ههنا القیاس الشعری وهو المؤلف من القضایا المتخیلات فتؤثر فی النفس
قبضا وبسطا وتحصل بها حالة شبیهة بالتصدیق فانها اطوع للتخیل من التصدیق
سیما اذا کان علی وزن لطیف وصوت طیب کما یشاهد عند غناء المغنین فان
للصوت مدخلا عظیما فی حال تغیر النفس **والنکات الخطابیة** وهی بالکسر
جمع نکتة والضم خطأ بمعنی دقیقة والخطابیة المنسوبة الی الخطاب وهو بالکسر سخن با
روبرو گفتن ونام ولقبے در ان مرج باکذا فی المنتخب والمراد منها ههنا القیاس الخطابی وهو المؤلف
من المقبولات الماخوذة ممن یحسن الظن فیه کالاولیاء والحکماء ومن عد الماخوذات من
الانبیاء فقد غلط لانها یقینیة نقلیة مستعملة فی البرهان کالماخوذات من اخبار
المتواترین کذا فی السلم وبعض شروحه والمراد ان اثبات النتائج بهذین القیاسین لاهل المیزان
الظنیین الضعیفین فی غایة الضعف والخفاء فکذا اثبات الاحکام بهذا القیاس الضعیف
للفقهاء فالکلام علی حذف المضاف ای من قبیل اثبات اللطائف الخ **وعد تلک الاحکام**
المثبتة بهذا النحو من القیاس **من الاحکام الشرعیة** الظاهرة الثابتة بالاصول
الثلثة والاقیسة القویة الظاهر انه منصوب معطوف علی اسم ان فهو ما عطف علیه
اسمه ایضا من قوله **وتفصیلها وتدوینها** ای جمعها وتالیفها **واشاعتها**
ای اذاعتها **وتعلیمها الی الناس** صنها مما بشانها والضمائر کلها راجعة الی الاحکام
وخبر ان قوله **نوع تعمق فی الدین** فالجملة المعطوفة کالمعطوفة علیها قائمة
مقام مفعولی الظن فهی من مظنوناته ایضا کالاولی ویحتمل الابتداء وکون الخبر مفرده
فحینئذ یحتمل ان تکون الواو لعطفها علی ظنی او لابتداء الکلام ثم التعمق فی اللغة غور
کردن وبکنه چیزے رسیدن کذا فی المنتخب والمراد ههنا البلوغ الی اقصی الدین وطرفه وانما
وقع هذا الکلام فی موقع الذم لان طرف الشیء ربما کان خارجا عنه او قریبا الی الخروج
فالمتعمق عسی ان یخرج من الدین ونظیره ما ذکره الامام الهمام ابو حامد الغزالی فی

كتاب ذم الغرور في فرق المغترين في احياء علوم الدين فمنهم فرقة اهملوا الفرائض
واشتغلوا بالفضائل والنوافل وربما تعمقوا في الفضائل حتى خرجوا الى الحد وان السرف
كالذي يغلب عليه الوسوسة في الوضوء فيبالغ فيه ولا يرضى الماء المحكوم بطهارته في
فتوى الشرع ويقدر الاحتمالات البعيدة قريبة في النجاسة واذا آل الامر الى اكل الحلال
قدر الاحتمالات القريبة بعيدة الى آخر ما ذكره رضي الله عنه **والتزام العمل بها** الالتزام
برخود لازم گرفتن كارے را كذا في المنتخب ثم هو منصوب معطوف على عد تلك الخ ويحتمل الرفع
ايضا مثله **والنكير** مصدر كوجيف بمعنى الجحود والانكار ويتعلق به قوله **على من
يخالفها وعدها من اركان الفتوى** الاركان جمع ركن بالضم جانب قوى ترجمه
كذا في المنتخب الفتوى بالفتح مع الالف المقصورة بصورة الياء حكم الشرع كذا فيه ايضا
والمراد ههنا ان عد تلك الاحكام من اقوياء الحكم الشرعي ويعضده ما عطف عليه من قوله
ومكملات الدين اي من الامور التي تفيد الكمال للدين **نوع تشدد**
التشدد سختی كردن وانما كان هذا تشددا لان التزام العمل والانكار على المخالف وغيرهما مما
ذكره انما يكون فيما ثبت بدلائل قوية وحجج قطعية كالمحكم من الآية او المتواترة او المشهور
او الصحيح من السنة او اجماع الصحابة او الجلي من القياس في المسئلة لا ما ثبت بهذا القياس
الواهي السافة فكان من باب صوم الدهر واحياء الليل كله واعتزال النساء وغيرها من الاعمال
الشاقة الشديدة المنهية عنها لمن لا يقوى عليها اذ في كل من ذلك تشدد ويترتب
التشدد بالتزام ما لا يلزم بل لا يستحب ولا يندب وقد نهى صلى الله عليه وسلم
عن التشدد اخرج ابوداود من حديث انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يقول لا تشددوا على انفسكم فيشدد الله عليكم فان قوما شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم الحديث ثم اعلم ان المصنف مجتهد قطعا كما يشهد عليه تصانيفه
واقوال الكمال في ارباب الكمال سنة متواترة فلا بد با بها فتم ما قيل واذا اتتك
مذمتي من جاهل فهي الشهادة لي باني كامل وظن المجتهد معتبر ولهذا قيل في
تعريف الاجتهاد هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه
يحس من النفس العجز عن المزيد عليه بل اكثر رسومه لا يخلو عن ذكر الظن فلا يكون ظنه
من ان بعض الظن اثم وانما نبه رضي الله تعالى عنه بهذا ما راى من ابتلاء بعض الاغبياء

بهذا البلاء من مدعى العلم والتشيخ ولما فرغ من بيان العلة شرع بالالفاظ الدالة عليها
فقال والالفاظ الدالة على كون الوصف علة باعتبار قوة الدلالة
وضعفها هذا مبتدأ خبره قوله على مراتب ثلثة اعلاها اى المراتب فى قوة
الدلالة لفظ لان نحو حبستك لانك سارق تدل كلمة لان على علية السرقة دلالة
قوية وفان مثال الحديث الذى اخرجه الشيخان عن ابى هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها
ثلاثا فانه لا يدرى اين باتت يده فانه يدل على علية عدم دراية البيتوتة لغسلها
ثلاثا وكذلك لاجل كقوله تعالى مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآئِيْلَ واللام
نحو جئتك لاكرامك اياى والفاء نحو اعطانى درهما فالدراهم عنده وما فى
معناها اى هذه المذكورات من الحروف نحو كى واذن ونحوهما ومن الاسماء
نحو لعلة كذا لموجب كذا لسبب كذا ونحوها ومن الافعال نحو عللت بكذا وشبهت بكذا
ودونه اى هذا القسم الاعلى فى الدلالة على العلية التعليق بالشرط نحو ان
تضربنى ضربتك فان ضرب المخاطب علة لضرب المتكلم ثم عطف على التعليق قوله وربط
الحكم بموصول بفعل فى الظرف الاول متعلق بالربط والثانى بالموصول ومثاله اِنَّ
الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِىْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ فان الحكم وهو الدخول فى
جهنم اعاذنا الله تعالى منه مربوط بالموصول بفعل و هو الذين يستكبرون فيدل على
العلية وهى ان الاستكبار عن العبادة علة لدخول جهنم اوموصوف عطف على
موصول كذلك اى كالموصول المذكور اى موصوف بفعل نحو قوله تعالى وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ
فِى الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ الآية اى تدب فيها فان الحكم وهو كون الدابة
والطائر امثال المخاطبين مرتبط بموصوف بفعل مقدر وملفوظ وهو دابة وطائر فعلم
منه العلية وهى ان الدبيب فى الارض والطيران فى الهواء علة لتصيرهما امثال المخاطبين
فائدہ اعلم ان الوصف قد تكون جملة ويشترط فيه تنكير الموصوف لان الجمل
التى لها محل من الاعراب تجب اذا اعلق بها الحكم على الوصف وقوع المفرد موقعها والمفرد
الذى يسبك من الجملة نكرة لانه انما يكون باعتبار الحكم الذى يناسبه التنكير كذا فى المطول
اومقيد بالحال كذلك اى كانت فعلا والمقيد هو عامل ذى الحال فان

الحال قيد له على ما قرر وانحو اكرمت من جاءنى وقد اكرم اباه فان الحكم وهو اكرام المتكلم مربوط بمقيد وهو جاءنى بالحال التى كانت فعلا وهو قد اكرم اباه فيومى الى العلية وهى ان اكرام ابيه علة لاكرام المتكلم اياه او ربط الحكم بمشتق عطف على المجموع من الجار والمجرور اعنى بموصول نحو جلدت الزانى وقطعت السارق فان ربط الجلد بالزانى والقطع بالسارق يدل على علية الزنا والسرقة للجلد والقطع وهذا هو ما قالوا ان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق لم **و دونه** اى هذا القسم الوسط فى الدلالة على العلية **وقوع الكلام فى موقع الجواب تحقيقا** حال من الجواب اى محققا مذكورا سواله فان السوال اذا كان مذكورا فالجواب محقق اى مُثبتٌ كونه جوابا نحو قولك سرق ما لا عظيما فى جواب من قال لم تضربه فانه يدل على علية السرقة للضرب **او تقديرا** اى مقدرا منويا سواله فان السوال اذا كان فى النية فالجواب مقدر اى مفروض كونه جوابا نحو قوله تعالى وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِىْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ الآية كان السائل يسال لم لا تُبَرِّئُ نفسك فاجاب ان النفس الخ فانه يدل على علية كون النفس امارة لعدم التبرية ولما فرغ عن بيان اقسام القياس الصحيح ولو كان بعضها ضعيفا وعن بيان العلة المعتبرة عند الجمهور اراد ان يبين القياس الفاسد عندهم والعلة الملغاة عند الشارع فقال **القياس لمجرد رعاية المصالح** اى بدون اعتبار ملائمة الوصف مع الحكم بحيث يكون فى موضع لم يثبت اعتباره لا عينا فى عين او جنس ولا جنسا فى جنس او عين بنص ولا اجماع وعند الملائمة صح الحكم عند الحنفية ولكن لا يجب و يجب عند بعض الشافعية بشرط ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وتسمى هذه الملائمة بالصلاحية كاهلية الشهادة وبدون اعتبار التاثير وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فى نوعه او جنسه وعند هذا التاثير يجب الحكم عند الحنفية فهو كعدالة الشهود عندهم ومثال هذا القياس قياس الفار وهو الذى يطلق امراته عند ياسه عن حيوته على قاتل المورث حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الاضرار للزوجة بحرمان الميراث فيحكم بارث زوجته يعنى كما ان القاتل لا يرث عن مقتوله نقضا لمقصوده من القتل وهو الارث فكذلك ترث

[illegible] ... عدم اعتبار الملائمة ... عدم اعتبار التاثير ... منه

زوجة الفار نقضا المقصودة وهو عدم الارث ففي ترتب الحكم على هذا القياس تحصيل
مصلحة وهي نهيه عن فعل الحرام لكنه فاسد لانه لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص
او اجماع وانما ترث مطلقة المريض المتوفى في ما كان او رجعيا لان النكاح في العدة
كما في الهداية يبقى في حق بعض الآثار فجاز ان يبقى في حق ارثها عنه لا لاجل هذا القياس
الفاسد ولو كان كانت ترث على الاطلاق لا في العدة فحسب ثم في لفظ مجرد رعاية المصا
اشارة الى المذهب المختار وقد مر ان الاحكام الشرعية معللة بمصالح العباد لكن
يعد ملائمة الوصف الصالح العلية مع الحكم او تاثيره فيه على اختلاف الرأيين وتفصيله في
على ما في المسلم وشرحه وغيرهما ان الشارع انما حكم بالاحكام على ما اقتضته مصالح العباد
فضلا منه على عباده كخلق الآيات لانتفاعهم بالاستدلال والاعتبار فما زعم اكثر المتكلمين
من لزوم استكماله تعالى بتلك المصالح حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا ليست
الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من نفى القياس اصلا ومنهم من اكتفى بالطرد ممنوع
فان نفع التعليل بالمصالح راجع اليهم وتحقيقه انه تعالى لما كان حكيما لابد ان تكون
لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا رحيما اقتضى جوده ورحمته ان
يراعي مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما تقتضيه المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضا
المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته فلما اقتضى رحمته وحكمته السعادة الابدية للناس
ناطها باحكام معقولة وذلك انهم لما كانوا عقلاء اوجب عليهم المعرفة لذاته وصفاته
تعالى وسائر الاعتقادات تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات تتميما لقوتهم
العملية واذ منّ عليهم بالاموال النامية كلفهم بالغرامات المالية كالزكوة وصدقة الفطر
والعشر وغيرها شكرا للمعطي واذ خلقوا ضعفاء جعل الانساب بينهم تحصيلا للولاية
حتى يبلغوا اشدهم فسن المناكحات وشرعت احكامها واذ كانوا مدنية الطبائع شرع
بينهم العقود والفسوخ من البيع والاجارة والطلاق ونحوها ثم لهذه الاشياء مكملات
ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم انتهى ملخصا
والمفاسد هذا مما لا حاجة اليه لدخوله في المصالح لانه جمع مصلحة وهي جلب
نفع او دفع مفسدة والمضار مرادهم ههنا فالمعنى تحصيل المصالح ورفع المفاسد لعله
اراد التصريح بما علم في ضمنه تاكيدا وتاييدا **فاسد** وفي القاموس فسد كنصر

وکرم فسادًا و فسودًا ضد صلح فهو فاسد و فسید ولم یسمع الفسد انتهی و فی الفتح
انه یقال اللحم الذی لاینتفع به لدود و نحو بطل و اذا انتن بحیث ینتفع به فسد
فالفساد ادنی درجة من البطلان و فی الشرع ماکان مشروعا باصله لابوصفه
والمراد ههنا انه لوخلا القیاس عن مجرد الرعایة المذکورة بان یعتبر فیه الملائمة
او التاثیر لکان مشروعا و فی هذا الکلام رد علی من اعتبر المصالح المرسلة و خالف
جمهور اهل العلم کالامام الغزالی و تبعه القاضی البیضاوی و قیل هی حجة عند امام
دار الهجرة مالک ایضا و قالوا یقبل بمجرد کون الوصف مخیلا بان یقع فی الخاطر
ان هذا الوصف علة لذلک الحکم بکون الوصف علة لالکونها منصوصة
او اجماعیة نظرا الی مجرد الاشتمال علی جلب المصالح و رفع المفاسد باطل
و فی المصباح بطل الشیء یبطل بطلا و بطولا و بطلانا بضم الاوائل فسد او سقط حکمه
فهو باطل والجمع بواطل و اباطیل انتهی و فی الاصطلاح ما لایکون مشروعا لاباصله
ولابوصفه والمراد ههنا ان یکون الوصف وصفا ضابطا بان یکون تاثیرها لحکمة
مقصودة للشارع وان لم یکن کذلک بل کان لحکمة مجردة کان الحکم بکون هذا الوصف
علة باطلا غیر مشروع اصلا لان المعتبر فیها اعتبار الشارع لا اعتبارنا لخفائها کایجاب
الصوم علی الملک دون الاعتاق فی الکفارة للظهار او الیمین او غیرهما تحصیلا للمشقة
اللتی شرع الکفارة لاجلها لیحصل الزجر و فی شرح المسلم فهذه الحکمة ملغاة فی
اعتبار الشرع بالنص و الاجماع و کذا اثبات النسب ممن خلق من مائه حقیقة لکن
یکون فی فراش الغیر فانه ملغی بالنص الولد للفراش و للعاهر الحجر و لذا الحق الامام ولد
المغربیة بزوجها المشرقی دون من هی تحته لعدم کونه فراشا بل هو عاهر انتهی و
مآل هذه الجملة و الجملة الاولی متقارب جدا فتدبر و انما هو ای الحکم المذکور
شان صفة العزیز الغالب الحکیم الذی یعلم احوال الموجودات و المعدومات
علی ما هی علیه فی نفس الامر الذی یفعل ما یشاء و من جملته کونها الوصف
مجعولا من اللیس الی الایس و یحکم ما یرید و من ثمرته جعل هذا الوصف علة
مشتملة علی المصلحة و انما کان کذلک لان الاوصاف باسرها و العلل باجمعها موجودة
او معدومة ذرة من معلوماته اللتی لاتتناهی و العبد لکونه ظلوما جهولا کیف یعلم

كون الوصف علة الابد اعتبار ه تعالى بان تكون منصوصة او اجماعية وفيه ايضا اشارة الى المذهب المختار من تعليل الاحكام بمصالح العباد **الفرع** الذي تقصد المجتهد لاثباته بالقياس **لا بد ان يكون مسكوتا عنه في الكتاب والسنة والاجماع** اى لم يتعرض له في كل واحد منها لا بالاثبات ولا بالنفي ثم اشار الى علة هذا الحكم بقوله **فان كان مذكورا في واحد منها** اما اثباتا واما نفيا **فالقياس لغو** حينئذ **ان وافقه** اى ان وافق القياس واحدا منها اما في اثبات هذا الفرع او في نفيه فلا حاجة اليه لثبوت الفرع بما هو اصل بالنظر اليه واعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس كذا في التلويح واجاب عنه الفاضل الچلپي في حاشيته بما حاصله ان حجية القياس انما يثبت ضرورة عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فيتقدر بقدرها فعدم الحاجة اليه ينفي صحته والاستدلال الواقع في الفروع في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل ان طعن الخصم في النص بانه منسوخ او غير مشهور وفي الاجماع بانه غير ثابت او هو من المختلف فيه وغير ذلك بقي القياس دليلا وتمام الكلام فيه ثم لفظة لا بد في المتن يدل دلالة صريحة على عدم صحة القياس حينئذ وصرح به آخرون ففي التنقيح ولا يصح القياس ان كان في الفرع نص الخ وهكذا قال غيره **وساقط هذا القياس ان خالفه** كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه الصلوة والسلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق كذا في التلويح **الفرع** مبتدأ اى المقيس **اذا اشتمل على ما** اى شيء **يمنع** هذا الشيء **مماثلة** الفرع **الاصل** اى المقيس عليه هذا شرط وجزاؤه **فالقياس باطل** لفقد شرطه وهو ان يكون الفرع نظيرا للاصل كقياس الخاطئ على الناسي في عدم الافطار فانه باطل لان الفرع مشتمل على مانع المماثلة مع الاصل وهو قلة عذر الخاطئ لان الخطأ يكون مع تذكر الامر الذي خطأ فيه بخلاف النسيان اذ عذر الناسي على حد الكمال حيث لا يكون مع التذكر اصلا فهذه الجملة خبر المبتدأ **او يسمى** هذا القياس الباطل قياسا

مع الفارق ای الامر الذی یفرق بین الاصل والفرع وهذا الامر فی الفرع ههنا وهو ما یمنع مماثلته مع الاصل کما مر **القیاس لا یعارض الکتاب و لا السنة** لما تقرر وانی بحث التعارض من ان رکن المعارضة تقابل الحجتین علی السواء لا مزیة لاحدهما علی الآخر ومزیة الآیة والسنة علی القیاس المبتنی علی العلة اظهر من ان یذکر واشهر من ان یسطر **الا الخبر الضعیف** فان القیاس یعارضه لضعفه ویقدم القیاس علیه علی ما زعمه کما تقدم وفی شرح المسلم والحاصل ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد فی الراوی نوع من التساهل فینظر ان کان هذا التساهل لا یضر فی صحة الخبر او حسنیته فالخبر والا فالقیاس انتهی یعنی اذا آخر التساهل فیهما فلا محالة یکون الخبر ضعیفا فیقدم علیه القیاس القوی **ولا یعارض الاجماع** باقسامه لکونه قویا عنه **الا المرکب الحکمی** لکونه دون القیاس الجلی کما مر ویعلم منه ان القیاس الذی عارض هذا القسم من الاجماع هو هذا لان مراده ههنا انه اذا تعارض فیقدم والا فلا فائدة فی التعارض اذ القیاس الخفی دون هذا الاجماع کما صرح به ایضا **القیاسان الصحیحان** احتراز عما اذا لم یکن احدهما صحیحا فحینئذ لا تعارض اصلا **اذا تعارضا** بحیث یفید احدهما حکما وثانیهما حکما آخر مخالفا عنه **فالترجیح** ای ترجیح احدهما علی الآخر **علی ترتیب الذکر** اللام للعهد ای الذکر المعهود فیما سبق بقوله العلة یثبت کونها علة بطرق الی قوله ودونه ما اعتبر جنسها فی جنسه فالمذکور اولا راجح علی المذکور ثانیا وهکذا اولا یخفی ان ظاهر کلامه یدل علی ان العلة المنصوصة لا تفرقة فی اقسامها ولیس کذلک علی ما فی التوضیح وغیره من ان ما عرف علیته نصا صریحا اولی مما عرف ایماء وما عرف ایماء فبعضه اولی من البعض ثم ما عرف ایماء اولی مما عرف بالمناسبة انتهی **فان تساویا** القیاسان فی الذکر بان یکونا فی مرتبة واحدة بان تکون علة کلیهما منصوصة او اجماعیة او اعتبر خصوص کلیهما فی خصوص الحکم الی آخر ما ذکره **فالقیاس المؤید بقیاس آخر ولو کان ضعیفا راجح** لکونه مؤیدا **فان تساویا فی التائید** بان یکون کل منهما مؤیدا بقیاس آخر **فلیرجح** احد القیاسین **بالمصالح المرعیة** ای واجب الرعایة علی حسب رجلتها بان یکون احد القیاسین بالمصالح الضروریة وهی ما انتهت الحاجة الیها حد الضرورة کحفظ الدین ثم حفظ النفس ثم حفظ النسب

ثم حفظ العقل ثم حفظ المال واخرهما المصالح الحاجية وهي ما تكون محتاجا اصلة الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمساقاة فالاول راجح لكون تلك المصالح ضرورية وهذه المصالح وان احتاج اليها الانسان في المعيشة لكنها ليست كالاولى في الاحتياج او يكون احدهما بالمصالح الحاجية وثانيهما بالمصالح التحسينية وهي ما فيها اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق وكسلب الولايات عن العبيد فالاول راجح **فان لم يمكن الترجيح** بين القياسين بالمصالح **فليترجح بكثرة النظائر** اى الاشباه كترجيح ذى شبهين على شبه واحد وهذا الترجيح مما اختاره الامام الهمام الشافعي لانه يقدم ذا شبهين والحنفية يقولون بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح بكثرة العلل ومثاله ما قيل الاخ كالابوين في المحرمية وكابن العم في حل الحليلة وحل اخذ الزكوة منه والشهادة له والقصاص منه فاذا قتل احد الاخوين الآخر فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وتمامه في المسلم وشرحه **او ليترجح بكون العلة ذاتيا او عرضيا** المراد من الذاتي ما يكون له لصوق تام مع الحكم وظهور فيه وبالعرضي ما لا يكون كذلك لا ما اصطلح عليه ارباب المعقول من كون الاول داخلا في الماهية والثاني خارجا منها كالناطق والضاحك مثاله قياس مسح الراس على الخف في كونهما مسحين فان العلة وهي المسحية له لصوق تام بالحكم وهو عدم التثليث وظاهر فيه وقياسه على المغسول في كونهما ركنين فان العلة وهي الركنية ليس له لصوق تام بالحكم وهو التثليث لانه لا يظهر تاثير الركنية في التثليث فالقياس الاول كما عليه الحنفية راجح **فان تساويا** اي القياسان في كون العلة ذاتيا او عرضيا ايضا **فتساقطا** لانه اذا لم يمكن ترجيح احدهما على الآخر ولا يتصور العمل بهما لاثباتهما الحكمين المتضادين فلا سبيل الا الى التساقط وهذه التراجيح القوية المعتبرة عند اهل العلم ثم ذكر الترجيحين الضعيفين فقال **الترجيح** اى ترجيح احد القياسين المتعارضين على الآخر **بكثرة الموافقين** لهذا القياس المرجح في زعم المرجح **من القائسين** اى الذين قاسوا واجتهدوا وكلمة من تحتمل التبيين والتبعيض **ضعيف جدا لا يعتمد عليه** اى على هذا الترجيح في

الاحتجاج ای ایراد الحجۃ والدلیل یعنی لایکون الترجیح بھذا الکثرۃ حجۃ یحتج بہا علی الخصم وموجبۃ للعمل باحد ھذین القیاسین لانہ ربما تقع کثرۃ الموافقہ مع البطالۃ والجہالۃ کما لایخفی علی من لہ غور فی الاحکام القیاسیۃ ویعمل بہ ای بھذا الترجیح دیانۃً واحتیاطاً تمیزان من نسبۃ یعمل المجہول الی الجار والمجرور یعنی ان ھذا الترجیح وان لم یکن حجۃ موجبۃ للفتوی ولکن لایمنع شرعیۃ الاحتیاط بالعمل التقوی لانہ ثبت فی الحدیث المتفق علیہ فمن اتقی الشبہات استبرء لدینہ وعرضہ ولذا قال بعضہم فیمن یقضی صلوۃ عمرہ مع انہ لم یفتہ منہا شئ لایکرہ لانہ اخذ بالاحتیاط وذکر فی القنیۃ انہ احسن ان کان فی صلوتہ خلاف المجتہدین فالاحتیاط لازاحۃ الشبہۃ والوسوسۃ لاباس بہ الترجیح المذکور بکثرۃ المقلدین باطل لانہم لفقد بصیرتہم وخمود قریحتہم وجمود سریرتہم لااعتداد بکثرتہم ومن القران النفیس قلیل والخسیس جلیل ولہذا رجح بعض المحققین من المحدثین مذہب شیخ السنۃ احمد رض علی سائر المذاہب مع کونہ اقل مقلداً قدیماً وحدیثاً لاسیما فی ھذہ الاعصار اذ لایسمع لہ مقلد فی غالب الامصار الا ماشاء اللہ العزیز الجبار وھو الاعلم بالاسرار ولما فرغ المص عن ذکر الادلۃ الشرعیۃ الاربعۃ شرع بالخاتمۃ المذکورۃ فیہا مسائل الاجتہاد والتقلید اقتفاءً لما علیہ ارباب المتون من الاصولیین کمختصر ابن الحاجب والمسلم وغیرہما فقال خاتمہ فی بیان الاجتہاد والتقلید وذکر المحاسبۃ فی اوطہا المناسبتہما معہما فی الارتباط بافعال النفس لانہا درجۃ عالیۃ فوق الاجتہاد لان اشراف لنفس علی افعالہا انما یکون بعد ادراکہا فقال فتطلع النفس ای اشرافہا کانہا تنظر من مکان عال من الطلوع بمعنی برآمدن آفتاب وہر ستارہ وبمعنی مطلق برآمدن بر کوہ وجز آن کذا فی المنتخب مبتدأ علی افعالہا جمع الجمع لکونہ جمع افعال جمع فعل من حیث تعلق الاحکام الشرعیۃ المذکورۃ فی صدر الرسالۃ فی تعریف الفقہ بہا ای بھذہ الافعال وتسمی ھذا التطلع والاشراف المحاسبۃ وھی فی اللغۃ التعدید مطلقا وفی اصطلاح اہل اللہ ھذا التطلع علی ماذکرہ اصل عظیم من اصول الدین خبر المبتدأ والاصل ہہنا بمعنی القاعدۃ الکلیۃ ویحتمل ان یکون بمعنی ما یبتنی علیہ الشئ

وهو ای هذا التطلع المراد بقوله صلی الله علیه وسلم احفظ الله
ای راع حق الله تعالی تحری رضاه یحفظك من مکاره الدنیا والآخرة وهذا
شطر من حدیث طویل رواه احمد والترمذی عن حدیث ابن عباس قال کنت
خلف رسول الله صلی الله علیه وسلم یوما فقال یا غلام احفظ الله یحفظك
احفظ الله تجده تجاهك واذا سالت فاسال الله واذا استعنت فاستعن بالله
واعلم ان الامة لو اجتمعت علی ان ینفعوك بشیء لم ینفعوك الا بشیء قد کتبه الله
لك ولو اجتمعوا علی ان یضروك بشیء لم یضروك الا بشیء قد کتبه الله علیك
رفعت الاقلام وجفت الصحف ویطلق المحاسبة ایضا علی الوقوف الزمانی الذی
استنبطه غوث الاولیاء قطب الاصفیاء خواجه نقشبند رضی الله عنه وارضاه
وجعله للتحر مولاه وهو ان یتامل السالك بعد کل ساعة هل دخلت علیه فیها
غفلة اولا فان دخلت غفلة استغفر وعزم علی ترکها فی المستقبل وهکذا وهکذا
حتی یفوز بدوام الحضور الذی هو المقصد الاسنی لکلاب الله تعالی ودلیل هذا
الاستخراج ما رواه الترمذی وابن ماجة عن حدیث شداد بن اوس قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم الکیس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من اتبع نفسه
هواها وتمنی علی الله قوله دان ای حاسبه وقهره وغلبه واستعلاه حتی تکون
حاضرا الی مولاه تعالی وما فی خطبة امیر المؤمنین عمر رض حاسبوا قبل ان تحاسبوا
فتدبر والسعی ای استفراغ الوسع والجهد والطاقة مبتدا فی تحصیل ادراك
الاحکام المتعلقة بافاعیلها من الکراهة والحرمة وغیرها ای فی طلب الظن
بشیء من الاحکام الشرعیة علی وجه یحس من نفسه العجز عن المزید علیه من ادلتها
یتعلق بالادراك ای التفصیلیة الراجعة کلیاتها الی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس
وهو ای هذا الادراك الاجتهاد هذه الجملة استینافیة مبنیة للسعی وهو فی
اللغة ماخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة وفی الاصطلاح ما ذکره عزیمة
خبر المبتدا وهو فی اللغة القصد المؤکد وفی الشرع اسم لحکم هو اصله الاحکام ای ثبت
ابتداء باثبات الشارع غیر متعلق بالعوارض والاجتهاد کذلك وجب علی کل واحد
من المکلفین اذا استطاع ان ینظر فی نصوص الکتاب فی ظاهره وفی وقته ومفهومه

والسنة من قوله وفعله وتقريره صلى الله عليه وسلم فان وجد الحكم فيهما قدمه
على غيره ثم في اقوال الصحابة رض وافعالهم وتقريراتهم ثم في الاجماع ان كان يقول بحجيته
ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده وهو الاجتهاد والعبد به مكلف اولاً ولا تكليف
في اقتفاء قول الغير من غير درك حقيقته الا بعذر الجهل وهو التقليد **والاعتماد**
اي الثقة **في ذلك** الادراك المذكور **على قول الثقاة** كالائمة الاربعة امثالهم
ممن اسسوا الاصول وبنوا عليها الفروع **وهو هذا الادراك التقليد** وهو في اللغة
ماخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدي وفي الاصطلاح ذكروا الحدود
منها قبول قول الغير بلا حجة ومنها اتباع احد من دون ادراك حقيقة ما قاله ومنها
قبول راي من لا تقوم به الحجة بلا حجة ومنها ما يفهم من كلام المص ومآل الكل واحد
رخصة وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي صناعة اهل الاصول الحكم بني على اعذار
العباد كاباحة الفطر بعذر السفر والمرض والتقليد كذلك لانه بعذر الجهل بعلوم
الاجتهاد والآلة ولله در المص حيث سلك مسلك الانصاف وتجنب عن الاعتساف
اذ غلت فئة في هذه المسئلة من المحدثين والصوفيين والفقهيين ففرضوا الاجتهاد
على كل واحد من المكلفين وحرموا تقليد آراء الرجال وقصرت فرقة فيها فاوجبوا التقليد
على كل فرد من افراد المسلمين وحكموا بانقطاع الاجتهاد منذ مدة وهو رجم بالغيب
والحق الصراح الذي يعض عليه بالنواجذ والاضراس ما قال المحققون ومنهم المص
وكفى عنا اطناب الاعلام بهذا المرام في اسفارهم فنكتفي بشاهدين عدلين قال الشيخ
محيي الدين ابن العربي رضي الله عنه في الفتوحات وصية والذي اوصيك به ان كنت عالماً
فحرام عليك ان تعمل بخلاف ما اعطاك دليلك ويحرم عليك تقليد غيرك مع تمكنك من
حصول الدليل وان لم تكن لك هذه الدرجة وكنت مقلداً فاياك وان تلتزم مذهباً
بعينه كما امرك الله تعالى ان تسال اهل الذكر ان كنت لا تعلم واهل الذكر هم العلماء بالكتاب
والسنة فان الذكر هو القرآن بالنص واطلب رفع الحرج في نازلتك ما استطعت فان الله
يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج الى آخر ما ذكره رضي الله عنه ومراده من العالم المجتهد
وعكسه عكسه يعني اول التقليد بعد فقدان الاجتهاد مع انه ليس لامام معين ايضاً وصرح
بمثل هذا المدعى في مواضع كثيرة من فتوحاته وسائر فيوضاته وقال الشيخ ولي الله الدهلوي

فی عقد الجید فی آخر ما نقله عن البغوی واذا عرف من کل من هذه الانواع معظمه فهو
حینئذ مجتهد ولا یشترط معرفة جمیعها بحیث لا یشذ عنه شئ منها واذا لم یعرف نوعا
من هذه الانواع فسبیله التقلید انتهی ثم لما ذکر ان الاجتهاد عزیمة فهو واقع لا محالة
فذکر علامة حصوله فقال الاجتهاد مناطه بالفتح مصدر میمی معناه بجری درآویختن
ویستعمل بمعنی الحاصل بالمصدر یعنی درآویختگی او ظرف بمعنی جای درآویختن چیزے کذا فی المنتخب ولا
یخفی صحة کلا المعنیین مهنا علی اطمینان النفس ای سکونها وقرارها بما ثبت
متعلق بالاطمینان وبیان ما من الاحکام الشرعیة ویتعلق بثبت من ادلتها
التفصیلیة یعنی لا یبقی للنفس تردد وتذبذب فی فهمها الاحکام من ادلتها الا الصدق
طمانیة والکذب ریبة ومرجعه ای ما یرجع الیه الاجتهاد یعنی یجب ان یکون رجوع
اجتهاد المجتهد الی هذا وهذا لیس من قبیل قولهم مرجع الصدق والکذب الی طباق الحکم للواقع
ولا طباق [illegible]

الطباق [illegible]

التلخیص [illegible]

ثم امکان الاجتهاد بل الامر بالعلس لعصر ای تصریح مجتهد ویحسبه نفسه بمراتب
الرضا او السخط ای الکراهة وعدم الرضا المتعلقین بافاعیل النازلین
من بارئها ای خالقها [illegible]
تنقل من الفطنة بالکسر [illegible]
الی الاطمینان المذکور [illegible]
وفی مواقع الافاعیل الصادرة من المکلف واعتبار النظائر بحمل النظیر علی النظیر
وقیاسه علیه وبتحدس سنة الله تعالی ای تفرسها تفعل من الحدس بفتح
الاول وسکون الثانی دانائی ودریافتن وفراست کذا فی المنتخب فی تهذیب النفوس
ای تزکیتها وتطهیرها وبین التحدس بقوله من رعایة المصالح جمع مصلحة وهی

[illegible]

اضطراریا لیس للاختیار مدخل فی حصوله وبیان الاضطرار بان یقع الانسان فی مواقع العلم بان نزلت به نازلة ولم یعلم بحکمها فیفتقر الی التفطن بحکمها فیجتهد ای یعرضه من غیر مدخلیة القصد والاختیار اولا التفطن بحکم الحادثة فیقع الاطمینان بان لا تبقی معه دغدغة الارتیاب هو غلبة الظن فی قلبه الانسان المجتهد وقد یکون الاجتهاد اختیاریا بان یقصده الانسان ویختاره بان یتعرض ای یتصدی لمواقع العلم بان یجتهد قبل حدوث الحادثة فالاجتهاد الاول واجب و الثانی مندوب وفی المسلم وشرحه وغیرهما قسموا الاجتهاد الی اجتهاد واجب عیناً علی المسئول عن حکم عند خوف فوة الحادثة بحیث لا یستطیع السائل السوال من غیره و واجب عینا فی حق نفسه بحیث احتاج هو للعمل و واجب کفایةً عند عدم خوف فوت الحادثة وثمه مجتهد غیره یتمکن السائل من السوال عنه فیاثمون بترکه ویسقط عن ذمة الکل بفتوی احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الاخر کون الفتوی خطأ لان ظنه لا یکون حجة علی المفتی ویحتمل الخطأ مثله فلا یمنع العمل والی اجتهاد مندوب کالاجتهاد قبل وقوع الحادثة الغیر المعلومة الحکم والی اجتهاد حرام کالاجتهاد فی مقابلة قاطع انتهی المقصود منه الاجتهاد قد یتجزی ای یصیر جزءً جزءً بان یحصل له ای للانسان الاطمینان فی بعض المواقع للعلم بان یحصل له فی بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون بعض من المواقع فهو مجتهد فی البعض الاول دون البعض الثانی وهذا ما علیه الاکثرون منهم حجة الاسلام الغزالی وابن الهمام وهو الاشبه بالصواب وقال ابن دقیق العید وهو المختار وذهب الاقلون الی منع التجزی وتوقف ابن الحاجب فیه ومن ادلة المختار انه لو لم تجزی الاجتهاد وانحصر فی اجتهاد المجتهد فی الکل للزم فی المجتهد ان یعلم بجمیع الماخذ للاحکام فعلم جمیع الاحکام وهو باطل قطعا فثبت ان الاجتهاد متجزٍ وتمامه فی المسلم وغیره لیس للمسلم ان یقلد احدا من المجتهدین فیما ای فی حکم حصل له بالاجتهاد ای اجتهاد نفسه اختیاریا کان هذا الاجتهاد او اضطراریا کیف یسوغ للمسلم التقلید فی هذا الموطن وهل من شانه ای امره وحاله اذا حصل له اطمینان بان خالقه یرضی له الفعل الفلانی ویکره الفلانی ثم یتبع ای یقلد مخلوقا من المجتهدین

فلا يجوز الاخذ بالرخصة مع الاستطاعة على الاخذ بالعزيمة الا ترى الى عدم مساغ التيمم
مع القدرة على الوضوء واكل الميتة مع الطاقة على الطيبات وايضا ان المجتهد يعرف الحكم
عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ
تركه بقول احد فانا أمرنا بالاتباع لا بالتقليد الا عند الضرورة قال الله تعالى اتَّبِعُوا مَا
أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فان هذه الآية ونحوها من الآيات و
الاحاديث وان كانت عامة بمنطوقها لكل احد ولهذا تشبث ابن حزم الظاهري
وغيره بها على حرمة التقليد لكل احد وقال لا يحل لاحد ان ياخذ قول احد غير رسول
الله صلى الله عليه وسلم لكن بمفهومها تشمل الذين لهم ضرب من الاجتهاد ولو في
مسئلة واحدة على ما قال الشيخ ولي الله الدهلوي في عقد الجيد وتمام الكلام فيها
نعم السعي في تحصيل الاطمينان الذي هو مناط الاجتهاد وملاكه ليس بواجب
كلمة نعم مقررة لما سبق منها مثبتا كان او منفيا على ما هو المشهور المحرر في محله وقد
تقع في صدر الكلام نحو نعم هذا أما لا لهم والحق ان هذا جواب سوال مقدر كما ذكره الفاضل
السيالكوتي في التكملة وههنا من هذا القبيل وتقرير السوال سلمنا ان لا يبيح لمن حصل
له الاطمينان الذي هو الاجتهاد التقليد لكن أين ان السعي لتحصيل هذا الاطمينان واجب ام لا
والجواب انه ليس بواجب لكون الاجتهاد عزيمة لا فرضا والتقليد امرا مرخصا ماذونا
فيه لا حراما محضا على ما مر **بل يكفي** اي لا يمتنع **التقليد ايضا** بشرط ان يكون
المقلد متفحصا عن السنة بقدر الامكان لئلا يكون تقليده ممنوعا وحراما وتفصيله
على ما في عقد الجيد ان الجاهل بالكتاب والسنة لا يستطيع بنفسه التتبع ولا الاستنباط
وكان وظيفته ان يسال فقيها ما حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسئلة كذا
وكذا فاذا اخبر تبعه سواء كان ماخوذا من صريح نص او مستنبطا منه او مقيسا على
المنصوص به فكل ذلك راجع الى الرواية عنه صلى الله عليه وسلم ولو دلالة وهذا قد
اتفقت الامة على صحته قرنا بعد قرن بل الامم كلها اتفقت على مثله في شرائعهم و
امارة هذا التقليد ان يكون عمله بقول المجتهد كالمشروط بكونه موافقا للسنة فلا يزال
متفحصا بقدر الامكان فمتى ظهر حديث يخالف قوله هذا اخذ بالحديث واليه اشار
الائمة قال الشافعي اذا صح الحديث فهو مذهبي واذا رايتم كلامي يخالف الحديث

فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط وقال مالك ما من احد الا وماخوذ من كلامه
ومردود عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة لا ينبغي لمن لم
يعرف دليلي ان يفتي بكلامي وقال احمد لا تقلدني ولا مالكا ولا غيره وخذ الاحكام
من حيث اخذوا من الكتاب والسنة فهذا هو الوجه الصحيح والكافي عن التقليد والوجه
الثاني ان يظن بفقيه انه بلغ الغاية القصوى فلا يمكن ان يخطأ فهما بلغه حديث
صحيح يخالفه مقالته لم يتركه اوظن انه لما قلده كلفه الله تعالى بمقالته وكان
كالسفيه المحجور عليه فان بلغه حديث واستيقن بصحته لم يقبله لكون ذمته
مشغولة بالتقليد فهذا اعتقاد فاسد وقول كاسد ليس له شاهد من النقل
والعقل وما كان احد من القرون السابقة يفعل ذلك وقد كذب في ظنه من ليس
بمعصوم من الخطأ معصوما حقيقة او معصوما في حق العمل بقوله وفي ظنه ان الله
تعالى كلفه بقوله وان ذمته مشغولة بتقليده وفي مثله نزل قوله تعالى وانا على
آثارهم مقتدون وهل كان تحريفات الملل السابقة الا من هذا الوجه فهذا هو الوجه
الحرام انتهى وقد برهن الامام الرازي على حرمة التقليد في تفسيره ذيل قوله تعالى اولو كان
آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون بما لا مزيد عليه بل صرح في مواضع كثيرة من
تفسيره على قباحته وشناعته وانه ليس بطريق الدين فمراده هو هذا القسم الحرام منه
لا يقال انه اذا كان متفحصا بقدر الامكان فكان السعي لتحصيل الاجتهاد واجبا فقد خالف
المصرح عن هذا المنقول عن الفحول لانا نقول لا دلالة على الوجوب بل انما يدل على استحسان
الطلب مع التعب وعدم الجمود على التقليد فهذا المقبول يقتضي الفحول في ذلك كما لا يخفى
على المتامل وكفى فيه قوله ويكفي الخ فتدبر فان التقليد ليس بواجب على كل احد خلافا
لما يزعم بعض من لا خلاق له من العلم والفهم فانه يقول بوجوب التقليد على كل احد ويقول
ان الاجتهاد كالعنقاء معلوم الاسم مجهول الرسم حيث انقطع منذ مدة كذا وكذا فيا سبحان
الله جعله كالنبوة المقطوعة بالنصوص وما هذا الا لجهله بما عليه المحققون من الفقهاء
والصوفية والاصوليين والمحدثين والتعامي عن النصوص كالفصوص ولا يخفى ان التحرير
في نحو هذه المواطن للتقريب فتامل لكن اذا نزلت نازلة لاحد من المكلفين ولم
يحصل له الاطمينان في القلب لفقد الاجتهاد يسئل اي ثقة وجد من غير

تثبت لعدم الثقات لكونه حينئذٍ عاميا والعامی لامذهب له بل مذهبه ما افتاه المفتی وفی البحر الرائق ورد المحتار وغيرهما من اسفار الفقهاء الاخيار وسائر الفرق من الفضلاء الابرار ان الصائم لو احتجم او اغتاب فظن انه يفطره ثم اكل ان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر لا كفارة عليه لان العامی يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد علی فتواه وكان معذورا فيما صنع وان كان المفتی مخطئا فيما افتی وان لم يستفت ولكنه بلغه الخبر وهو قوله صلی الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه الصلوٰة والسلام الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تاويله لا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به عندهما خلافا لابی يوسف لانه ليس للعامی العمل بالحديث عنده لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امراة وقبلها بشهوة او اكتحل فظن ان ذلك يفطر الصوم ثم افطر فعليه الكفارة الا اذا استفتی فقيها فافتاه بالفطر او بلغه خبر فيه ولو نوی الصوم قبل الزوال ثم افطر لم يلزمه الكفارة عند ابی حنيفة خلافا لهما كذا فی المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامی فتوی مفتيه وايضا قال الوافی باب قضاء الفوائت عند قوله ويسقط لضيق الوقت والنسيان ان كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوی مفتيه كما صرحوا به فان افتی حنفی اعاد العصر والمغرب وان افتاه شافعی فلا يعيدهما ولا عبرة برايه وان لم يستفت احدا وصادف الصحة علی مذهب مجتهد اجزاه ولا اعادة عليه انتهی وهو ای السوال عن ثقة ما الا علی المعين مسئلة التجزی ای تجزی التقليد يعنی يكون التقليد متجزيا بحيث اذا لم يجب التقليد بل عليه حصول الاطمينان اولا وان لم يكن فتقليد ثقة ما علی الاطلاق فبل حصول الاطمينان مثلا فی تلك النازلة فقط علی تجزی التقليد لان تجزی الاجتهاد مستلزم لتجزی التقليد التقليد بالمعين يعنی اذا كان الرجل عاميا لا يستطيع الاجتهاد فهل له التقليد للامام المعين كابی حنيفة مثلا ام لا المختار لا كما قال ليس بواجب وهو الحق الذی يستاهل ان يقبل بالعين والراس ويعض عليه بالنواجذ والاضراس وفی رد المحتار ناقلا عن العقد الفريد للعلامة الشرنبلالی الحنفی فتحصل مما ذكرناه انه ليس علی الانسان التزام مذهب معين وانه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله علی مذهبه مقلدا فيه غير امامه ويعمل بامرين متضادين فی حادثتين [illegible] له ان يعمل بما فعله بتقليد امام آخر لان امضاء

الفعل كامضاء القاضی لاينقض وقال ايضا ان له التقليد بعد العمل كما اذا صلی ظانا صحتها
علی مذهبه ثم تبين بطلانها فی مذهبه وصحتها علی مذهب غيره فله تقليده ويجتزی
بتلك الصلوة علی ما قال فی البزازية انه روی عن ابی يوسف انه صلی الجمعة مغتسلا من
الحمام ثم اخبر بفارة ميتة فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا من اهل المدينة اذا بلغ
الماء قلتين لم يحمل خبثا انتهی وهكذا الی غير واحد من الكتب فی الاصول والفروع للحنفية وفی
عقد الجيد قال النووی الذی يقتضيه الدليل انه لايلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتی من
شاء لكن من غير تلفظه للرخص وان التزم مذهبا معينا فيجوز له الخروج عنه علی الاصح وفی
كتاب زبد لابن رسلان الشافعی ومالك ونعمان واحمد بن حنبل وسفيان وغيرهم من سائر
الائمة علی هدی والاختلاف رحمة انتهی ونص بعدم الوجوب المحققون قاطبة فی المذاهب الاربعة
وغيرها وان شئت سردت من ذلك كراسيس وههنا اقوال اخر قال جماعة يلزم علی العامی
التزام مذهب معين فی كل واقعة ورجحه الكيا هراسی وقال ابن المنير الدليل يقتضی التزام مذهب
معين بعد الاربعة لا قبلهم واما اذا التزم العامی مذهبا معينا فهل يجوز ان يخالف امامه
فی بعض المسائل وياخذ بقول غيره فقيل لا يجوز وقيل يجوز وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة
لم يجز له الانتقال والا جاز وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التی قد عمل فيها لم يجز له الانتقال
والا جاز واختاره الجوينی وقيل ان غلب علی ظنه ان مذهب غير امامه فی تلك المسئلة اقوی
من مذهبه جاز له والا لم يجز وبه قال القدوری الحنفی وقيل ان كان المذهب الذی اراد الانتقال
اليه مما ينقض الحكم له يجز الانتقال والا جاز واختاره ابن عبد السلام وقيل ان لم يكن قاصدا
للتلاعب جاز واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعی الآمدی وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل
لا بعده بالاتفاق كذا فی قصد المامول وغيره وغالب هذه الاقوال منظور فيها **بل تكفی العزيمة**
ای النية القوية والقصد المؤكد **علی اتباع ثقة من الثقات** ای مجتهد موثوق به
فی معرفة النصوص والاستنباط عنها من غير تضييق التعيين كما مر **نعم او ظن** ظنا معتبرا
بان لا يمكن الوصول الی ما ذهب اليه المجتهدون الآخرون بان لا يكون هناك عالم من علماء المذاهب
الاخر حتی يستفتی عنه ولا كتب من كتبهم حتی يعرف ماموله ومسئوله عنه الی غيرهما من وجوه
تعذر الوصول وطرق تعسر الحصول واذا كانت فتاوی المجتهدين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم
مسطورة امابالاستبداد او بالعرض فی التفاسير او كتب الحديث او شروحها واللاعتبار الناس

على احد لكونه تحكما وترجيحا بلا مرجح **ان الوثوق** اى الاعتماد بفتواه والاعتداد بفتواه **منحصر في شخص واحد** من المجتهدين **فحينئذ** اى ظن الوثوق المذكور **يجب التعيين** لهذا الواحد وقد سلك الشيخ الاعظم والحبر الافخم ولى الله الدهلوى مسلك الانصاف في الانصاف في باب حكاية حال الناس بعد ما اطنب حيث قال ناقلا عن النهر وعلى هذا ينبغي ان يقاس وجوب التقليد لامام بعينه فانه قد يكون واجبا وقد لا يكون واجبا فاذا كان انسان جاهل في بلاد الهند وبلاد ما وراء النهر وليس هناك عالم شافعي ولا مالكي ولا حنبلي ولا كتاب من كتب هذه المذاهب وجب عليه ان يقلد لمذهب ابي حنيفة مثلا ويحرم عليه ان يخرج من مذهبه لانه حينئذ يخلع من عنقه ربقة الشريعة ويبقى سدى مهملا بخلاف ما اذا كان في الحرمين فانه يتيسر له هناك معرفة جميع المذاهب لا يكفيه ان ياخذ بالظن من غير ثقة ولا ان ياخذ من السنة العوام ولا ان ياخذ من كتاب غير مشهور وذكر كل ذلك عن النهر الفائق انتهى **تقليد المجتهد الحي اولى** لامكان ازالة الالتباس في قوله مع قول غيره وكشف المفصل لو كان فيه وغيرهما من عوائق التقليد **من تقليد المجتهد الميت** لان الانسان اذا مات ازدحم الاشتباه والالتباس العائقان عن تقليده في قوله من كل وجه ولهذا اختلفوا في تقليده قال بعضهم اذا مات مات قوله لكن المختار جواز تقليد الميت لان تقليده شائع ذائع من غير نكير حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربيات واعترض هذا البعض بان الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه مع وجود قول المخالف وهو الميت قال المجوزون هذا منقوض بالخبر لجواز انعقاد الاجماع بخلافه وفيه انه لا نقض لكون الخبر قابلا للنسخ والضعف فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد الاجماع على خلافه او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما فيما نحن فيه فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول المخالف موجود مع انهم قالوا انه اجماع فعلم انه لا عبرة لقول الميت والحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق المجتهدين في عصر ما لا يكون خطأ فالاجماع مميت له فلهذا يصح انعقاد الاجماع خلافه ومتى لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله

فيجعر تعليله هذا ما فى المسلم وشرحه ثم استثنى من الاولوية المذكورة بقوله **الا اذا شك** المقلد فى **وثوق الاحياء** بانهم صالحوا الاعتماد فى الاجتهاد و السداد لا لما اختلج منهم شئ فى قلبه لان المعاصرة اصل المنافرة **وتيسر له** اى للمقلد ايضا **المراجعة الى قول المجتهد الميت تفصيلا** بان كانت مقلده غاية فى الاشتهار واجتهاده مدونا فى الزبر والاسفار وهذا هو وجه ما قيل ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للاربعة كما يرشد اليه تعليله وفى الاشباه فقد صرح فى التحرير ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للاربعة لانضباط مذاهبهم وانتشارها وكثرة اتباعهم انتهى لا ان فى المذاهب الاخر للمجتهدين عدى هذه الاربعة كمذهب سفيان الثوري ومذهب ابى ليلى ومذهب جرير الطبرى وغيرها من المذاهب المقبولة لاهل السنة ريب وعيب عياذا بالله وكفيل هذا التفصيل هو المطولات الحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون ولا تغيره الحوادث ولا يخشى الدوائر يعلم مثاقيل الجبال ومكائيل البحار وعدد قطر الامطار وعدد ورق الاشجار و عدد ما اظلم عليه الليل واشرق عليه النهار ولا يوارى منه سماءٌ سماءً

ولا ارض ارضا ولا بحر الا يعلم ما فى قعره ولا جبل

الا يعلم ما فى وعره اجعل خير عمرى

آخره وخير عملى خواتمه

وخير ايامى يوم القاك

فيه انك على كل شيء

قدير وبالاجابة

جديرط

تمت

تم

القول الجلي في معرفة الولي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الديان الذي خلق الانسان وعلمه البيان وامتاز من بينهم صنفا سمي الشان ولقبهم اولياء الرحمن ثم الصلوة والسلام الاكملان على راس فرسان هذا الميدان رسول الانس والجان وعلى آله وصحبه ما لمع القران ورفع الملوان وبعد فيقول الاحقر الافقر الى الملك الاكبر محمد علي ابن سيد علي اني لما شرحت سالف الدهر وسابق العصر على اوخر المتون في فن الاصول البعض الفحول فنسجت على هذه الاوراق عناكب النسيان ثم بعد مرور عدة من الاعوام لاشاعتي صلوة الجمعة في تلك الناحية ارسل بعض المانعين لها ورقات مانعات فحررت الرد على المانع الولع فجارت بحمد الله الملك القيوم رسالة حافلة فوقعت في زوايا الخمول ايضا ثم بعد مرور برهة من الدهور اوقع القادر المختار في روعي فجاءة طبعها واقتضاه خرجه ممن هو دولتي وسيلتي لصنع مسبب الاسباب مالك الملك الرقاب هو الذي تولاه رب العباد وحفظه من البلاء وهو الخان الاعظم الخاقان الافخم النواب محمد اكرم خان صانه المنان عن شرور الانس والجان فتقبل اعطاء الانفاق بالتلاق والاشتياق واعانني في ذلك بعض الاحبة فالفت حين قضاء هذه الآمال باعطاء المال على جناح الاستعجال اقوالا في بعض ما يتعلق بالولي تدفع اوهام الجهال في هذه الابدال وترفع سيئ الحال عن ميادين هذه الرجال عسى ان ينفع به الراشد السالك لا الجاحد الهالك وهذه الطريقة الانيقة سنة فاطر الخليقة على كرور الدهور ومرور الشهور الى نفخ الصور يوم البعث والنشور وكان تحرير هذه السطور في سنة الف وثلثمائة واثنا عشر وتحتوي على اقوال اربعة

القول الاول في تعريف الولي وتوصيفه ووجوده في كل جزء من الزمان فهو من الولاية بمعنى التقرب المحبة ضد العداوة بمعنى البعض والبعد فسمي وليا من موالاته للطاعات اي متابعته لها فعرفوه بتعريفات كلها آئلة الى تقربه اليه تعالى باكتساب الطاعات واجتناب المنهيات فمنها هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعصيات حسب الممكن ومنها ان الولي هو الفاني في الله تعالى والباقي به تعالى ونحوهما من الرسوم المتقاربة بل المتحدة مآلا فالفناء هو فناء الاسرار عن الاغيار والبقاء هو

ہو البقاء و بالملک الجبار قلبا و روحا و سرا فنعم ما قیل بیت ہیچکس را تا نگردد او فنا ❊
نیست رہ در بارگاہ کبریا ❊ فالولی ہو المتصف بصفات من فنی فیہ وہو الرب القیوم نعم
فہذا مرادنا فی کتاب الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان من قولہ و اولیاء اللہ تعالی
ہم الذین والوہ فاحبوا ما یحب وابغضوا ما یبغض ورضوا بما یرضی وسخطوا بما یسخط وامروا
بما یامر ونہوا عما ینہی واعطوا لمن یحب ان یعطی ومنعوا لمن یحب ان یمنع کما فی الترمذی
وغیرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اوثق عری الایمان الحب فی اللہ والبغض فی اللہ وقال
من احب للہ وابغض للہ واعطی للہ ومنع للہ فقد استکمل الایمان انتہی فالمحبۃ للہ تعالی
والبغض لہ تعالی یعلم من کان لہ قلب او القی السمع وہو شہید بمجرد ادراکہ او بالامارات الصریحۃ
والعلامات الصحیحۃ ومما یزعم بعض الجہال فی ہذہ الاقطار وغیرہا من القری والامصار ممن
یصدق علیہ افرایت من اتخذ الہہ ہواہ ما یفعلونہ او معتقدوہم ببعض حب الجاہ والطغیان
والترفع علی الاقران خبثا باغواء الشیطان من البہتان والعدوان مع اہل الایمان والایقان
الذاہلین عما رموہ بغضا فی اللہ تعالی فحاشا وکلا وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون
فالاولیاء ہم المحبون والمحبوبون المذکورون والمنعوتون فی کلام اللہ ورسولہ والراسخین فی العلم
اما الاول فقال تعالی اَلَا اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰہِ لَا خَوْفٌ عَلَیْہِمْ وَلَا ہُمْ یَحْزَنُوْنَ اَلَّذِیْنَ آمَنُوْا وَکَانُوْا یَتَّقُوْنَ وقال
ایضا وہو یتولی الصالحین واما الثانی ففی الحدیث الصحیح الذی رواہ البخاری وغیرہ عن
ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تعالی مَنْ عَادٰی لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربۃ
وما تَقَرَّبَ الیّ عبدی بمثل اداء ما افترضتُ علیہ ولا یزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی اَحْبَبْتُہ
فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی
یمشی بہا فبی یسمع وبی یبصر وبی یبطش وبی یمشی الحدیث وغیر ذلک من الاحادیث المذکورۃ المسطورۃ
فی دواوین السنۃ ونحوہا کالمشکوۃ وغیرہ فی وصف الاولیاء والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات لانہم
ہم الاولیاء لسانا وجنانا علی حسب طبقاتہم ودرجاتہم واما الثالث ففائت الحصر اذ دونوا
فی احوالہم واقوالہم الاسفار الضخام والزبر العظام والکتب الجسام وحسبک ما اشتہر منہا بصنعۃ الطبع
کتذکرۃ الاولیاء للشیخ العطار والنفحات للناقد الناعبد الرحمن الجامی واخبار الاخیار للشیخ الدہلوی
ونحوہا وحسبنا ما فی المثنوی المعنوی بیت ہین کہ اسرافیل وقت اند اولیاء ❊ مردہ را ازیشان
حیاتست ونما ❊ جانہا مردہ اندر گور تن ❊ بر جہد ز آوازشان اندر کفن ❊

فهم موجودون فی کل جزء من الایام الی یوم القیام وان کانوا مغمورین بین العوام الا ان غیر
المتقاربین الی عهد النبوة وما یتلوه اکثرهم متلألئون متلألئون بالبرکات حسبها الاوقات
وہذا التفاوت بین سائر اصناف العلماء کالمحدثین والفقہاء فبین الصوفیة والزہاد والعباد
والفقہاء والمحدثین فی تلک الایام الکرام وفی ہذہ الایام اللیام بون بائن لان الزمان یحاد
عنہم حاشا وکلا حتی ان ہذہ التفرقة والمفاضلة اکثریة لا کلیة کما یدل علیہ ما رواہ الترمذی
عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل امتی مثل المطر لا یدری اولہ خیر ام آخرہ ونحوہ
کامام الاولیاء مقدم الاصفیاء سلطان الوجود برہان الشہود حضرت بہاء الدین نقشبند
فافضل من اکثر من تقدمہ من الاکابر کالولی السامی ابی یزید البسطامی الذی قال سید الطائفة الجنید
فی حقہ ہو فینا کجبرئیل بین الملائکة ویشہد بذلک قال ہذا الصدیق الحقیق پیرام ازان بہاء
الدین کہ اول او آخر بایزید بنا شد انتہی وما قال غیرہ من الناقدین فیہ بیت اول او آخر ہر منتہی
آخر او جیب تمنا تہی،، وفی عمدة السالکین منقول است از حضرت عزیزان کہ اگر در روی
زمین یکے از فرزندان خواجہ عبد الخالق رح موجود بودے ہرگز منصور بر سر دار نرفتے انتہی
فعلے ما ذکرت تحمل ما فی العوارف وغیرہ وقد اندرس کثیر من دقیق علومہم کما انطمس کثیر من حقائق
رسومہم وقد قال الجنید علمنا ہذا قد طوی بساطہ منذ کذا سنة ونحن نتکلم فی حواشیہ ہذا
ہذا القول منہ فی وقتہ مع قرب العہد لعلماء السلف وصالحی التابعین فکیف بنا مع بعد العہد
وقلة العلماء الزاہدین انتہی وکفاک المہدی افضل عن اکثر اول الطبقة عدی الصحابة بشہادة
صاحب الشریعة مع وجودہ فی اواخر الدورة ومن الادلة الدالة علی وجود ارباب القرب والولایة
فی کل الامة الی النفخة عموم الاحادیث الواردة فمنہا ما رواہ مسلم عن ابی ہریرة ان رسول اللہ صلعم
قال ان من اشد امتی لی حبا ناس یکونون من بعدی یود احدہم لو رآنی باہلہ ومالہ فہذا الحب لا
یکون الا للاولیاء ودر صحیحین عن معاویة رض قال سمعت النبی یقول لا یزال من امتی امة قائمة
بامر اللہ لا یضرہم من خذلہم ولا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ وہم علی ذلک فہذہ الامة ہم الاولیاء
وان کانوا اصحاب الحدیث کما قال ابن المدینی وغیرہما من الاحادیث المذکورة فی باب ثواب ہذہ الامة
وغیرہ **القول الثانی** فی علامات الولی وامارتہ فمنہا الایمان والتقوی وثبت ہذا بالآیات الصریحة
والاحادیث الصحیحة التی لا تخفی علی الناظر البصیر وفی بعضہا الحصر نحو ان اولیاؤہ الا المتقون فلا یکون غیر
المؤمن ولیا مسلما مرضیا وان کان مرتاضا قویا او عاشقا خیالیا بیت عشق با مومن کا نیز احتیاج

این تن مسجد وبتخانه می باید نوشت * ولیس هذا جا اشتیا لاجابنا کالجوکیة والبرهمنیة ولا
ادعی انه ولی فان الیهود والنصاری ایضا یدعون انهم اولیاء الله تعالی وانه لا یدخل الجنة الا من کان منهم
بل یدعون انهم ابناء الله واحباؤه وکان مشرکوا العرب ایضا یدعون انهم اولیاء الله تعالی
لسکناهم بمکة ومجاورتهم البیت وکانوا یستکبرون به علی غیره ثم لا یکون غیر المتقی ولیا اصلا
سواء یجئ بالاوامر کلا او بعضا او بالنواهی کبعض من راینا وسمعنا فی هذه الدیار والاقطار
الذین یعتقدهم الواردون الشاردون انهم من اولیاء الله تعالی بل اقطاب واغواث نعوذ بالله
من الزور القبیح وعلمنا ان هذه الشیوخ تاتی بالمناهی الشرعیة التی نهی عنها الله تعالی ورسوله بل یستحلونها
ویفترضون اتیانها علیهم بمجرد اهویتهم الباطلة وظنونهم الخاطئة بلا برهان وسلطان شعر
اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه * کالغیبة والبهتان والعدوان وتنابز الالقاب القبیحة وزعمهم الفاسد
الکاذب علی الذاکرین الصالحین والفاکرین الفالحین وتخریب المساجد وتعطیلها وافساد البنات
وتفریق اهل القربات والصلات * پست کار شیطان میکند نامش ولی * گر ولی این است لعنت بر ولی
ای بسا ابلیس آدم روی هست * پس بهر دستی نشاید داد دست * ومنها التصلب
للاتباع والتبری عن الابتداع وهذا هو الثابت بالکتاب والسنة واجماع ارباب الولایة بل الامة
والاقیسة الصحیحة وفی الاسفار الاسلامیة مشحونة بوصیة المتابعة لصاحب الشریعة
پست عقل قربان کن بپیش مصطفی * حسبی الله گو که اللهم کفی * دست را اندر احد احمد بزن
ای برادر واره از بوجهل تن * پست محمد عربی کابروی هر دو سرا است * کسیکه خاک درش نیست
خاک بر سر او * فلا حاجة الی الاطالة بل اقتصر علی النقول الثلثة ففی آداب المریدین للشیخ ابی النجیب
السهروردی واختاروا من المذاهب مذاهب فقهاء اصحاب الحدیث فلیس للمذهب خلل فی هذا الشرب
فکل من یکون فی المتابعة اتم فهو اولی واقرب وسئل بعضهم من العلماء من هم فقال المعتصمون
بکتاب الله تعالی والمجاهدون فی متابعة رسول الله والمقتدون بالصحابة انتهی وفی شرح هذا الموضع
لملا علی القاری الحنفی وحکی ان ابا یزید کان علی مذهب الامام جعفر وجنید علی مذهب ابی ثور الثانی
للقیاس فالمدار علی متابعة الکتاب والسنة وفی تنبیه المغترین للشیخ الشعرانی من اخلاق السلف الصالح ملازمة الکتاب
والسنة کلزوم الظل للشاخص ولا یتصدر احدهم للارشاد الا بعد تبحره فی علوم الشریعة المطهرة بحیث یطلع علی جمیع ادلة
المذاهب المندرسة والمستعملة وکتب القوم مشحونة بذلک وقد کان سید الطائفة الامام ابو القاسم الجنید یقول کتابنا
هذا اعنی القرآن سید الکتب واجمعها وشریعتنا اوضح الشرائع وادقها وطریقتنا یعنی طریق اهل التصوف مشیدة بالکتاب والسنة

فمن لم یقرأ القرآن ویحفظ السنة ویعلم معانیهما لا یصح الاقتداء به الی آخرها فادعاء دفا الولایة الصحیحة والتصفیة الصریحة لا تتصور الا بعد کمال المتابعة **بیت** محال است سعدی کہ راہ صفا توان رفت جز در پی مصطفیٰ ۔ ومنها التاثیر فی المستعدین لا لکل الواردین وهو ترقیق القلب والتوجه الی اللہ تعالی کما ان الارض القابلة تتاثر فی حینه مستعدة بالانبات ونحوه **بیت** ہر آن عاقل کہ با مجنون نشیند نگوید جز حدیث عشق لیلیٰ فکل من لا یتاثر فی القلوب بجذبهم الیه تعالی لا یکون من علماء الباطن ای لا صوفیا وولیا وان کان بحسب الظاهر عابدا نقیا لان کمال التقوی التی هی من شروط الولایة ما کانت بحسب الظاهر والباطن فلا تصحب بهذا الطمع قال حضرت خواجہ عزیزان علی رامیتنی **رباعی** با ہر کہ نشستی ونشد جمع دلت وز تو نرمید صحبت آب وگلت زنہار صحبتش گریزان میباش ورنہ نکند روح عزیزان بحلت اخرج النسائی والترمذی الحکیم الصوفی فی نوادر الاصول الطبرانی والبزار وابن المنذر وابن ابی حاتم عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اولیاء اللہ تعالی قال الذین اذا رؤا ذکر اللہ ولاحمد والحکیم الترمذی والطبرانی فی الکبیر والاوسط وابی نعیم عن عمرو بن الجموح انه سمع النبی صلعم یقول لا یحق العبد حق صریح الایمان وفی لفظ حقیقة الایمان حتی یحب للہ ویبغض للہ فاذا احب للہ وابغض للہ فقد استحق الولایة وفی لفظ الولاء من اللہ تعالی وان اولیائی من عبادی واحبائی من خلقی الذین یذکرون بذکری واذکر بذکرهم الی آخرها فی القول المستحسن وذکره تعالی بذکر الاولیاء النورانیین وذکرهم الروحانیین بذکره تعالی امر مشهود لمن کان له قلب القول الثالث فی رد ما یزعمه الجهال بارباب الکمال من دلالات الولایة والمشیخة وان المتصف بها لابد وان یکون ولیا للہ تعالی وهذه امور فمنها الشهرة بها وهذا زعم فاسد ووهم کاسد لان سبب شهرة شخص بها اشیاء منها الاطعام للضیفان والواردین فی کل حین ولیس یلزم من هذا ان یکون المطعم ولیا اذ ربما یکون المشهور المغرور بهذه الحیلة لا سیما فی هذا الزمان الذی اقتربت الساعة واغتربت الملة مکارا وغدارا لصطاد اموال العوام بشبکة هذا الغدر ولهذا اقدح فیه بعض اهل الطریق کما فی تنبیه المغترین وقال کل فقیر جعل له سماطا فقد جعل مکانا مناخا للبطالین لکن الحق انه امر حسن من اخلاق الکرام من الانبیاء کابراهیم الخلیل ع والمصطفیٰ کما لا یخفی لکن فاعله لا یلزم ان یکون ولیا بل ربما یکون فاسقا جلیا او مبتدعا غویا بالفعلة افتخارا وغرارا بل کافرا قویا زندیقا او نصرانیا او نحوهما کما لا یخفی علی المتتبع باحوال الاقطار والادوار وحکی ان مسیلمة الکذاب کان

يذبح في مطبخه وقت الطعام خمسون من الابل ومنها الرياضات الشاقة كترك الطعام والمنام والكلام مع الانام والمشهور بهذه الجهة ليس يلزم ان يكون من ارباب الولاية بل ربما يكون من اصحاب الغواية و الضلالة كالجوكية والبراهمة حكي ان رجلا متعزلا في البادية من اهل الكفر والشرك يترك الطعام والمنام اصلا سنة اشهر فاذا كان يوم العيد قدم اليه ملك هذه البلاد مع الاجناد تعظيما وتكريما له فسأله رجل بما تحيي في هذه السنة من الاشهر مع عدم الاقدام الى الطعام والمنام اللذين هما من اسباب حيوة الانام فقال بسروري بقدوم الملك مع العساكر والاجناد ايام الاعياد وعلى هذا القياس سائر اسباب الشهرة ومنها ان يكون كالمدهوش المجنون فيترك الفرائض ويعرى عن اللباس ويهذي في الكلام بل يشرب المسكرات من النبيذ ويسكر بل الخمر فيزعم الذين لاحظ لهم في الدين ان هذا الدهش والجنون اللذين يفضيان الى التعري والهذيان وشرب المسكر من غلبة العشق والجذبة فيكون من اولياء الله تعالى خبط وغلط اذ سلمنا ان سلطان العشق قد يستولي القلوب الضعيفة فيدهش المغلوب المجذوب و يجن بل قد يموت ساعة وفيه حكايات كثيرة طويناها مخافة الاطناب فنكتفي ببيتين هما في اخبار الاخيار للشيخ الدهلوي احدهما ان خواجه بختيار الچشتي مات في السماع بهذا البيت للشيخ احمد الجامي **بيت**

کشتگان خنجر تسليم را هر زمان از غيب جان ديگر است

ومات القاضي حميد الدين ناگوري بهذا البيت **بيت**

جان بده وجان بده جان بده // فائده گفتن بسيار چيست

لما سمعه من القوال فقال دادم وسقط ومات ساعة او يفيق فيعيش فيعبد الله ويتقيه وان استمر ولهه او جنونه فحكمه حكم سائر الولهين والمجانين فتعتبر حال افاقته وقد فصل هذا الفصل الحافظ ابن تيمية رض في كتاب الفرقان بما لامزيد عليه حيث قال وكذلك المجنون فانه كونه مجنونا ينافي ان يصح منه الايمان والعبادات التي هي شرط للولاية ومن كان يجن احيانا ويفيق احيانا فان كان في حال افاقته مؤمنا بالله ورسوله يؤدي الفرائض ويجتنب المحارم فهذا اذا جن لم يكن جنونه مانعا من ان يثيبه تعالى على ايمانه وتقواه ويأجره على ما تقدم من ايمانه وتقواه ولا يحبط الجنون الذي ابتلي به من غير ذنب فعله والقلم مرفوع عنه في حال جنونه الذي اتى به في حال افاقته ويكون له من ولاية الله بحسب ذلك وكذلك من طرء عليه الجنون بعد ايمانه وتقواه ويأجره على ما تقدم وعلى هذا من الطهر الوله وهو لا يؤدي الفرائض ولا يجتنب المحارم بل قد يأتي منه ما ينافي ذلك لم يكن لاحد ان يقول هذا ولي الله فان هذا وان لم يكن مجنونا بل كان متولها من غير جنون وكان يغيب عقله بالجنون والوله ويفيق اخرى وهو لا يقوم بالفرائض بل يعتقد

انہ لایجب علیہ اتباع رسول اللہ صلعم فہذا کافر ومن اعتقد ان ہذا ولی اللہ فہو کافر ایضا وان
کان مجنونا باطنا وظاہرا قد رفع عنہ القلم فہذا وان لم یکن معاقبا بعقوبۃ الکافر فلیس
مستحقا لما یستحقہ اہل الایمان والتقوی من کرامۃ اللہ تعالی فلا یجوز علی التقدیرین ان
یعتقد فیہ انہ ولی اللہ لکن ان کانت لہ افاقۃ وکان فیہا مؤمنا باللہ متقیا کان لہ من ولایۃ
اللہ تعالی بحسب ذلک وان کان فی حال افاقتہ فیہ کفر او نفاق ثم طرء علیہ الجنون فہذا فیہ
من الکفر والنفاق مایعاقب علیہ وجنونہ لایحبط عنہ مایحصل منہ فی حال افاقتہ من کفر او
نفاق انتہی ومنہا اذا اطلق الرجل عنانہ فی الکلمات والمماشاۃ وسائر الہیات ولا یبالی
باوامر اللہ ان یاتیہا اولا وبزواجرہ ان یجتنبہا اولا ویقول وصلت الی اللب فلا ابالی
بالقشر فیقول الجاہلون بدین رب العالمین ان ہذا من اولیاء اللہ تعالی من الملامتیۃ و
منشاء الجہل عدم العلم بہم والوقوف بشرحہم فالملامتی ہو الذی یاتمر بالاوامر وینتہی بالنواہی
ویعبد اللہ حق عبادتہ لکن یکتمہا عن اعین الخلق اخلاصا مع الحق وفی العوارف بعد تفصیل
الملامتیۃ لہم مزید اختصاص بالتمسک بالاخلاص یرون کتم الاحوال والاعمال ویتلذذون
بکتمہا حتی لو ظہرت اعمالہم واحوالہم لاحد استوحشوا من ذلک کما یستوحش العاصی من
ظہور معصیتہ فالملامتی عظم وقع الاخلاص وموضعہ وتمسک معتدا بہ والصوفی غاب فی خلاصہ
عن اخلاصہ انتہی وہکذا فی غیرہ من کتب العلماء من الاولیاء فمن یتہاونون بالشریعۃ الحقۃ ویقول ہذا
قشر وقد وصلت الی اللب ہو الاخلاص فہو کافر زندیق وفی العوارف ایضا فقوم من المفتونین
سموا انفسہم ملامتیۃ ولبسوا لبسۃ الصوفیۃ لینتسبوا بہا الی الصوفیۃ وما ہم منہم بشیٔ بل
ہم فی غرور وغلط یتسترون ویتبجحون مناہج اہل الاباحۃ ویزعمون ان ضمائرہم خلصت الی
اللہ تعالی والارتسام بمراسم الشریعۃ رتبۃ العوام وہذا ہو عین الالحاد والزندقۃ فکل حقیقۃ ردتہا
الشریعۃ فہی زندقۃ انتہی المقصود منہ وہکذا فی سائر اسفارہم ومنہا ان العوام لما سمعوا ان
الشخص الفلانی ذو المکاشفات وخرق العادات فیعتقدون ان ہذا من اولیاء اللہ تعالی لا محالۃ لان المکاشفات
وخرق العادۃ عندہم من علامۃ الولایۃ البتۃ وہذا ایضا غلط وجہل فان المکاشفات وخرق العادات
لو فرض تحققہا فی شخص فلا یلزم منہ ان یکون ولیا للہ تعالی بل ربما یکون فاسقا غویا بل کافرا جوکیا
لان المکاشفات وخوارق العادات لہا اسباب متعددۃ اخری سوی التدین والتشرع من الریاضات والطلسمات
والنیرنجات والکہانات وہذا ہو الاوضح فی کتب اہل اللہ جمیعا لاسیما فی مکاتیب امام الائمۃ

والاخرين في تهذيب التصوف عن مراسم الغالين من المتصوفين الامام الرباني مجدد الالف الثاني
في مكاتيبه وابنه خواجه محمد معصوم قدس سرهما لكن لا تحضرني عباراتهما وفي كتاب الفرقان بعد ما فصل العباد والعلماء
من اصناف الكفار والمشركين الذين يعبدون الاصنام والكواكب ومنهم ارسطو وزير الاسكندر
ابن فيلقوس المقدوني المشرك ايضا غير الاسكندر ذي القرنين الذي ذكره الله في كتابه فقال
فهؤلاء ليسوا بمؤمنين ولا اولياء الله تعالى وهؤلاء تقترن بهم الشياطين وتتنزل عليهم فيكاشفون
الناس ببعض الامور ولهم تصرفات خارقة من جنس السحر وهم من جنس الكهان والسحرة الذين تتنزل
عليهم الشياطين قال تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم الآية
وهؤلاء جميعهم ينتسبون الى المكاشفات وخوارق العادات واذا لم يكونوا متبعين للرسل فلا بد ان يكذبوا
وتكذبهم شياطينهم ولا بد في اعمالهم ما هو اثم وفجور وظلم وفواحش وغلو وبدع في العبادة انتهى فاعتبر
بهذا يا اخي وصفح كتبهم ومنها ان يغير الهيئة واللباس عن عموم الناس ويطرح في يديه ويعلق في
عنقه شيئا من التسابيح وغيرها من الاحجار ويزعمون انه فقير تارك الدنيا من الاولياء وهذا ايضا تلبيس
لا يلزم منه ان يكون مغير الهيئة وليا وصوفيا بل كثيرا ما يكون مكارا وغدارا بل كفارا لاسيما في هذا
الزمان وان كانت الخرقة المتعارفة من استحسان المشائخ ولم تكن بهذه الهيئة المتعارفة اولا في
العوارف ولا خفاء بان لبس الخرقة على الهيئة التي يعتمدها الشيوخ في هذا الزمان لم يكن في زمن رسول
الله صلعم وهذه الهيئة والاجتماع لها والاعتداد بها من استحسان الشيوخ انتهى فالولاية لا تتوقف بها
ولا تلزمها ولهذا ترى الافضل من الاولياء الذين شهد لهم الكتاب والسنة واجماع الصحابة وقرون الخيرية بالولاية
الاصلية التي هي نتيجة المتابعة لا يلتفتون الى الخرقة ولا غيرها من الامور المستحسنة بل يراقبون دورة النبوة
وهم الحضرات النقشبندية رضي الله عنهم اجمعين ففيها عدم التميز وفي الفرقان ليس لاولياء الله شيء يتميزون
به عن الناس في الظاهر من الامور المباحات فلا يتميزون بلباس دون لباس اذا كان كلاهما مباحا كما قيل
كم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء ولا بحلق شعر او تقصيره او بظفره اذا كان مباحا فيوجدون
في اهل القرآن واهل العلم واهل الجهاد والسيف والتجار والصناع والزراع وكان السلف يسمون اهل الدين
والعلم القراء فيدخل فيهم العلماء والنساك ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء واسم الصوفية هو
نسبة الى لباس الصوف هذا هو الصحيح انتهى فتنبه وقس القول الرابع في ان محب الله الصادق العاشق نبيا
كان او وليا قلما يخلو عن الابتلاء وعظمه بهفوات الحساد من الباطلين اهل التمنا والجاهلين او
الفساد من الجهال بالاحوال بل تتجاسر الجاهلون من الباطلين على خالق السموات والارضين وبارئ

الانسان من طين ثم من ماء مهين بالمتعجب ما يجى الله والرسول معا ٭ من لسان الورے
فكيف انا ٭ قيل ان الاله ذو ولد ٭ قيل ان الرسول قد كهنا ٭ لكن المبتلے لصدق عشقه
لا يبالے ولا يلتفت عدے المحبوب الى عواهم ست ماه بر صدر فلک گشته روان
مى ندارد باک از آواز سگان ٭ ورد هم طاعتے ميكن تراسے كردگار ٭ با قبول من تو خلقا
چه كار ٭ گر دو سه ابله ترا منكر شوند ٭ تلخ كى گردى چو ہستے كان قند ٭ گر دو سه ابله ترا تهمت دہد
حق براى تو گواهى ميدهد ٭ پير و پيغمبران شوره سير لعنة خلقان همى باد ى بهم ٭ فاكتفى بذكر الحكام من
ارباب الولاية المذكورة فى نقل بعض الفضلاء من بعض الكبراء فى رسالة له والناقل كان من معاصرينا
ووطننا غفر الله له قال ثم اعلم انه ما كان كبير فى عصر قط الا كان له عدو من السفلة اذ الاشراف لم تزل
تبتلے بالاطراف فاعداء الانبياء معروفة وكان لابن عمر عدو يعبث به كلما مر عليه ونسبوا عبد الله
ابن الزبير الى الرياء والنفاق فى صلوته فصبوا على راسه ماء حميما فزلع وجهه وراسه وهو لا يشعر
فلما سلم من صلوته فقال ما شانى فذكروا له القصة فقال حسبنا الله ونعم الوكيل ومكث زمانا
يتالم راسه ووجهه وكان لعبد الله بن عباس نافع ابن الازرق كان يؤذيه اشد الاذى ويقول انه
يفسر القران بغير علم وكان لسعد بن ابى وقاص جهلة من جهال الكوفة يؤذونه مع انه مشهود له بالجنة وشكوه الى
عمر بن الخطاب وقالوا انه لا يحسن ان يصلے وليا الائمة المجتهدون فلا يخفے ما قاساه الامام ابو حنيفة من الجهلة
والاعداء ورموه بالاعتزال والارجاء وما قاساه الامام مالك واستخفاه خمسا وعشرين سنة لا يخرج لجمعة
ولا جماعة وكذلك ما قاساه الامام الشافعى من اهل العراق ومن اهل مصر حتى تمنوا موته وقال شعر تمنى رجال ان
اموت وان امت ٭ فذاك سبيل لست فيه باوحد ٭ وكذلك ما قاساه الامام احمد بن حنبل من الضرب والحبس وديموه
بالتجسيم ونحوه وما قاساه امام المحدثين البخارى حين اخرجوه من بخارا الى خرتنك قد نقل الثقات منهم الشيخ
عبد الرحمن السلمى والقشيرى وابن خلكان والشيخ عبد الغفار القوصى وغيرهم انهم نفوا ابا يزيد البسطامى سبع مرات من بسطام لكم
جماعة من علمائها ونفوا ذا النون المصرى من مصر الى بغداد مقيدا مغلولا وسافر مع اهل مصر يشهدون عليه بالزندقة
ورموا سمنون المحب بالعظائم وارشوا امراة من البغايا فادعت عليه انه ياتيها هو واصحابه واختفى بسبب ذلك
واخرجوا سهل بن عبد الله التسترى من بلده الى البصرة ونسبوه الى قبائح وكفروه مع امامته وجلالته ولم يزل بالبصرة الى
ان مات بها وردوا ابا سعيد الخراز بالعظائم وافتوا بكفره وشهدوا على الجنيد ببغداد مرارا حين يتكلم فى التوحيد على روس الاشهاد ثم
بقرره فى تعريته الى ان مات وكان من اشد المنكرين عليه على مشائخ العراق ابن دينار كان يحط عليهم اشد الحط وكان اذا سمع احدا منهم
يعيط ويتغيرونه واخرجوا احمد بن الفضل البلخى من بلخ لكونه يذهب مذهب اهل الحديث من اجراء آيات الصفات واحاديثها على ما
جاءت بلا تاويل الا ايمانا بها على علم الله فيها ولما ارادوا اخراجه قال لا اخرج الا ان جعلتم فى عنقى حبلا ومررتم بى فى اسواق البلد وقلتم
هذا مبتدع فى الدين نريد اخراجه من بلدنا ففعلوا ذلك واخرجوه فالتفت اليهم وقال يا اهل بلخ نزع الله من قلوبكم المعرفة

وشہدوا علی الشبلی بالکفر مرارًا مع تمام علمہ وکثرۃ مجاہداتہ واخرجوا ابا بکر النابلسی مع فضلہ و
کثرۃ علمہ واستقامتہ فی الطریقۃ من المغرب الی مصر وشہدوا علیہ بالزندقۃ عند سلطان مصر فامر
بسلخہ منکوسا فصار یقرء القرآن بتدبر وخشوع وہم یسلخونہ حتی قطع قلوب الناس وکادوا ان
یفتتنوا بہ وکذلک سلخوا التستری بحلب وعملوا لہ حیلۃ اذ قطعہم بالحجج فکتبوا سورۃ الاخلاص واعطوہا
من یخیط النعال وقالوا ہذہ ورقۃ محبۃ وقبول فضعہا لنا فی طباق النعل ثم اخذوا تلک النعل و
اہدوہ للشیخ من طریق بعید فلبسہ وہو لا یشعر ثم طلعوا الی نائب حلب وقالوا لہ بلغنا ان التستری کتب
سورۃ الاخلاص وجعلہا فی طباق نعلیہ وان لم تصدقنا فارسل وراءہ وانظر ذلک ففعل واخرجوا
الورقۃ فسلم الشیخ نفسہ الیہ تعالی ولم یجب وعلم انہ لا بد ان یقبل واخبرنی بعض تلامذۃ
تلامذتہ انہ صار ینشد موشحات فی التوحید وہم یسلخونہ حتی عمل خمسمائۃ بیت وکان ینظر الی
الذی یسلخہ ویتبسم ورموا الشیخ ابا مدین بالزندقۃ واخرجوہ من بجایۃ الی تلمسان فمات
بہا وکذلک اخرجوا الشیخ ابا الحسن الشاذلی من المغرب الی مصر وشہدوا علیہ بالزندقۃ
فسلمہ اللہ من کیدہم ورموا الشیخ عز الدین بن عبد السلام بالکفر وعقدوا لہ مجلسا فی کلمۃ
قالہا فی عقیدتہ وحرضوا السلطان علیہ ثم حصل لہ اللطف ورموا الشیخ تاج الدین السبکی
بالکفر وشہدوا علیہ انہ یقول باباحۃ الخمر واللواطۃ وانہ یلبس فی اللیل الغیار والزنار واتوا بہ
مغلولا مقیدا من الشام الی مصر وانکروا علی سیدی ابراہیم الجعبری وسیدی الحسین الحاکی ومنعوہما
ان یجلسا علی کرسی الوعظ وغیر ذلک مما ذکرہ فی الطبقات ہذا ما ذکرہ الشعرانی فی الیواقیت والجواہر
ثم قال فی آخرہ وانما ذکرنا لک عن ہذہ الائمۃ المتقدمین والمتاخرین تانیسا لک لئلا ترمی
اہل الصلاح والتصوف بالفواحش بل لا بد لک ان تقبل علی مطالعۃ کتبہم والاصغاء الی ظہور
مرادہم لان ہؤلاء الائمۃ ثناءہم عند من فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان کالمسک الاذفر
ولا یقدح فی کمالہم اقوال المتعصبین الظانین انہم علی الشرع المستقیم والدین القویم والحال
انہم ساعون بالنمیمۃ والافساد وقتل الزہاد وتخریب البلاد انتہی کلامہ مع تغییر یسیر فی مواضع من
المحرر فاعتبر بہذہ الفتن والمحن الفتنۃ الواقعۃ من بعض المعتبرین المنکرین ومعتقدیہ سے
لبلاد الافغانیۃ ان کنت ابصرتہا او سمعتہا علی بعض الصالحین والآن باقیۃ آثارہا وراقیۃ
اوزارہا بیت نیکوان رفتند وسنتہا بماند   وز لئیمان ظلم ولعنتہا بماند
ہر کہ او بنہاد ناخوش سنتے   از پس نفرین رود ہر ساعتے   ولیس لہم فیہا شیئ من الحجۃ

والبرهان عدے الرد والعدوان واللغو والطغیان وقال الذین کفروا لاتسمعوا
لهذا القرآن والغوا فیه لعلکم تغلبون **خاتمه** وقد ثبت بالکتاب والسنة واجماع
الامة تفضیل العلماء العاملین بما علموا من المحدثین والفقهاء والصوفیة لاسیما الصوفیة
فان لهم تفصیل علے قسمیهم والتفصیل فے آداب المریدین فهم صفوة الصفوة عند رب العزة
لکن مع هذا هم عباد مکرمون ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبدا فلیحذر
المؤمن الموحد کل الحذرات لا یفعل معهم ما یفعل برب العالمین من السجدة الیهم والنذر لهم
والصبغة باسمائهم کاسم الله تعالے والاستعانة منهم فے دفع الکروب ذیومن بایاک
نعبد وایاک نستعین وغیره من الآیات والاحادیث واقوال العلماء الربانیین المحققین
خصوصا اقوالهم انفسهم وللصدیق الاعظم حضرت خواجه بهاء الدین نقشبند رضی الله عنه
بیت تو تا کے گور مردان را پرستی + بگرد کار مردان گرد و رستی وللغوث
الاعظم عبد القادر فے فتوح الغیب ومن اراد السلامة فے الدنیا والآخرة فعلیه بالصبر و
الرضا وترک الشکوے الی الخلق وانزال حوائجه بربه تعالے وانتظار الفرج منه اذ هو خیر من غیره
انتهی وللشیخ العطار بیت در بلا یاری مخواه از هیچ کس + زانکه نبود جز خدا فریاد رس
بندگان را نیست ناصر جز اله + یاری از حق خواه و از غیرش مخواه + فان الله لا یغفر
ان یشرک به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء فیغضب الله تعالے بافعال اهل الشرک
ویغضب اولیاءه ایضا فلا یشفع للمشرک احد بیت اگر خدا است نباشد ز بنده خوشنود
شفاعت همه پیغمبران ندارد سود وهذا الوسے عدوه وحجیجه کعیسی وعزیر مع عابدیهما
وفے کل منها تصانیف وتوالیف فلا حاجة
الی الاطناب والله اعلم
بالصواب اللهم اجعلنا من اولیائک واحشرنا فی زمرتهم آمین یارب العلمین

تمت

تمام